ROBERT A. NISBET

SOCIOLOGIJOS TRADICIJA

pradai
ALK

ROBERT A.
NISBET

SOCIOLOGIJOS TRADICIJA

ROBERT A.
NISBET

SOCIOLOGIJOS TRADICIJA

Iš anglų kalbos vertė
DANGIS GUDELIS

Vilnius
pradai
2000

UDK 316(091)
Ni-146

Versta iš:
Nisbet, R. A. *The Sociological Tradition.* —
New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction
Publishers, 1993

Originally published in 1966 by Basic Books, Inc.
This edition is published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania,
and from the CEU Translation Project
of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673

ISBN 9986-943-40-X

Skiriu

C.B.N.

TURINYS

ĮVADAS

Šiame leidime teksto turinys išliko nepakeistas. Praėjus ketvirčiui amžiaus, esu linkęs išsaugoti esmines šios knygos sandarą formuojančias analizes ir perspektyvas. Naujas požiūris į sociologijos istoriją — būtent vadovaujantis elementariomis idėjomis, o ne tradiciniais biografiniais ir sisteminiais metodais — susilaukė ne tik labai palankių vertinimų, bet ir kritinių pastabų dėl daugelio dalykų. Aš vėliau trumpai grįšiu prie šios kritikos ir nesutarimų. Pirmiausia galbūt verta paaiškinti, kaip ir kodėl knyga buvo parašyta.

Berklio universitete 1930-aisiais, mano studijų metais, nebuvo dėstoma sociologija, kaip ji tuomet buvo suprantama didžiojoje šalies dalyje. Nepasakyčiau, kad man jos trūko. Prabėgomis perskaityti visuotinai pripažinti sociologijos darbai manęs nesudomino ir tuo labiau nieko neišmokė. Pirmiausia, man atrodė, kad dauguma šių knygų buvo paprasčiausi įvadiniai vadovėliai, kurių kiekvienas pretendavo į kokią nors paslaptį apie sociologiją. Vienur sociologijos objektu buvo laikoma *kultūra* — tarsi etnologija Amerikoje ir Anglijoje nuo seno nebūtų tyrusi šios žmogaus elgesio srities. Kitur tai galėjo būti *socialinė interakcija*, nesigilinant į pirmuosius veikalus Amerikos psichologijoje nuo Williamo Jameso. Dar kitur toks objektas

galėjo būti *integruotas* požiūris, kuris iš tiesų reiškė ne mokslo srities nušvietimą, bet veikiau psichologijos, politikos mokslo, ekonomikos, geografijos nuotrupas — atliekas nuo šių sričių, kaip parodė griežta, tačiau teisinga kritika, o ne savarankišką sociologijos sritį. Atrodė, kad daugelio knygų autoriai išgyveno nepilnavertiškumo jausmą, tarsi būtų priklausę kokiai nors mažumos grupei. Iš esmės beveik nebuvo sociologijoje tokios srities, kuri būtų galėjusi prilygti chemijai, politiniam mokslui ar ekonomikai: veikiau siauras ir trapus argumentų *už* sociologiją tinklas, o ne visuma elementarių principų, panašių į tuos, kuriuos galima rasti kitų modernaus universiteto disciplinų įvadinėse knygose.

Daugelis šių knygų dvelkė ir senamadišku pakilimu, socialiniu darbu ir socialiniu reformizmu. Nemažą Amerikos sociologijos dalį daugelį metų norėta padaryti vos ne socialine Biblija. Nenustebau sužinojęs, kad daug sociologų, ypač vidurio vakarų ir pietiniuose koledžuose bei mokyklose, buvo persimetėliai protestantų pastoriai, Dievą iškeitę į visuomenę, o prigimtinę nuodėmę — į ydingą socialinę santvarką. Priesaga *-ologija* Amerikos sociologijoje apie ketvirtąjį dešimtmetį neabejotinai buvo kildinama iš šv. Pauliaus *logos*, o ne iš Darwino, Mendelio ir Pasteuro.

Kiti socialiniai mokslininkai nelabai gerbė sociologiją. „Svaigalai, kanalizacijos vamzdžiai ir skyrybos" — šitaip buvo apibūdinamos Amerikos sociologijos kursų ir vadovėlių temos. Sociologija buvo vadinama „Atliekų mokslu" ir „Organizuotu diletantizmu" dėl eklektiško, iš iškarpų suklijuoto įvadinių sociologinių tekstų turinio. Joks kitas socialinis mokslas nebuvo toks provincialus, uždaras kaip Amerikos sociologija iki ketvirtojo dešimtmečio pabaigos. Ji apsiribojo Amerikos institucijomis, idėjomis, kaimais ir miestais bei jų problemomis. Kiek-

vienas studentas, užsirašęs į antropologijos, politinių mokslų ar ekonomikos kursus, galėjo tikėtis kosmopolitinių, lyginamųjų, į pasaulį orientuotų paskaitų ir tekstų. Tik ne Amerikos sociologijoje! Priešingai kitiems socialiniams mokslams, čia nebuvo net garbingos istorijos*.

Nuo 1940-ųjų prasidėjo modernus Amerikos sociologijos renesansas. Kartu su šiuo renesansu sparčiai nyko provincializmas, socialinio darbo ir socialinės pažangos dvasia, taip pat ir save žeminantis Amerikos sociologų stilius. Sociologijos žurnaluose pradėta supažindinti su viso pasaulio, ypač Europos, sociologija. Nuorodų į Durkheimą, Weberį, Simmelį ir kitus akivaizdžiai daugėjo, plėtėsi ir sociologijos kaip mokslo, arba potencialaus mokslo, samprata, pakeitusi sociologiją kaip socialinio darbo ir socialinės pažangos šaką.

Renesansą nulėmė keletas veiksnių. Harvardo universitetas pagaliau įsileido sociologiją, o žmogus, ją išpopuliarinęs, buvo Pitirimas Sorokinas, labai išsilavinęs rusų emigrantas, tobulai susipažinęs su Europos sociologija. Taip pat 1930 m. Harvarde pradėjo dėstytojauti Talcottas Parsonsas. Jo *Socialinio veiksmo struktūra* ketvirtajame dešimtmetyje buvo gana įtakinga savo srityje. Prie Harvardo prestižo augimo, Sorokino bei Parsonso idėjų ir įžvalgų atnaujinimo prisidėjo nepaprastai talentinga karta aspirantūros studentų, tarp kurių buvo Robertas Mertonas, Georgas Homansas, Kingsley'us Davisas, Wilbertas

* Reikia padaryti bent dalinę išimtį šiame Amerikos sociologijos padėties iki ketvirtojo dešimtmečio pabaigos apibūdinime. Turiu omenyje sociologiją Čikagos universitete šio amžiaus pradžioje. Tokie mokslininkai, kaip Albionas Smallas, W. I. Thomas ir Robertas Parkas, buvo persiėmę Europos, ypač Vokietijos, idėjomis. O kaimyniniame antropologijos departamente Radcliffe-Brownas ir Robertas Redfieldas daug pasidarbavo, diegdami prancūzų, labiausiai Durkheimo, idėjas ir metodus.

Moore'as. Penktojo dešimtmečio pradžioje šie gerai paruošti jauni sociologai pradėjo dirbti savarankiškai, Mertonas išvyko į iki tol sociologijoje niekuo nepasižymėjusį Kolumbijos universitetą, kuriame jis greitai tapo tuo, kuo Parsonsas buvo Harvardo universitetui. Nuo 1940-ųjų Harvardas ir Kolumbija, daugiau nei kiti universitetai, išskyrus Čikagą, spartino modernų renesansą.

Antras didelis veiksnys, gelbėjęs Amerikos sociologiją nuo uždarumo ir etnocentrizmo, buvo Hitlerio sukelta didžioji emigracijos banga. Dėl jo antisemitinių doktrinų ir veiksmų tiek iš Vokietijos, tiek iš visos Europos daug meno ir mokslo įžymybių persikėlė per Atlantą ir apsigyveno Jungtinėse Amerikos Valstijose. Ypač Amerikai pasisekė socialiniuose moksluose, ir migracijos pasekmės šioje srityje 1930—1940 m. buvo labai teigiamos. Pagarbos nusipelno Naujoji socialinių tyrimų mokykla, ypač jos aspirantūros centras, kuris tapo, kaip buvo plačiai manoma, Tremties universitetu. Netrukus apie tai sužinojau ir aš, sujaudintas šių naujų srovių Amerikos intelektualiniame gyvenime, baigiantis ketvirtajam dešimtmečiui, tuo metu, kai rašiau doktoratą apie F. J. Teggartą Berklio universitete. F. J. Teggartas nebuvo sociologas tuo metu Amerikoje vyravusiu supratimu — iš tiesų jis niekino patį šį žodį, — tačiau buvo kruopštus visuomenės ir jos institucijų, taip pat jos istorijos ir palyginamųjų kiekvieno mokslo pagrindų tyrinėtojas. Disertacija, kurią parašiau, savo pobūdžiu buvo sociologinė — bent jau europietiška šio žodžio prasme — ir joje aš atkreipiau dėmesį į prancūzų sociologus, ypač Emile'į Durkheimą. Taigi buvau vienas iš daugelio jaunų socialinių mokslininkų, ryžtingai nusiteikusių išplėsti, praturtinti, žodžiu, sueuropinti Amerikos sociologiją. Man atrodė, kad išgyvenau Amerikos sociologijos nuosmukį ir dabar galėjau tikėtis išvysti kai ką labai skirtingo.

Naršydamas po bibliotekos knygų saugyklas ir tikėdamasis atrasti ką nors apie sociologiją, susidūriau su kai kuo kitu; tai buvo Europos konservatizmas, taip pat ir Europos sociologija. Suvokiau esant paradoksą: savo veržlumu modernistinė, liberali iki radikalumo savo temperamentu Europos sociologija, kaip buvo galima matyti iš jos istorijos, iš esmės buvo labai konservatyvi. Sociologija kilo ne iš Švietimo aštuonioliktame amžiuje, bet veikiau iš Antišvietimo, kurį sukėlė Edmundo Burke'o knyga *Apmąstymai apie revoliuciją Prancūzijoje*, pasirodžiusi 1790 m. ir padariusi įtaką tokioms ryškioms Europos figūroms, kaip de Maistre'as, Bonaldas, Adamas Mūleris, Savigny, Hegelis ir kiti devynioliktojo amžiaus pradžioje. Būtent šis labai konservatyvus sąjūdis turėjo lemiamą įtaką Augustui Comte'ui, modernios sociologijos kūrėjui. Išskyrus pažangos teoriją, Comte'as beveik arba visai nieko neperėmė iš Švietimo amžiaus filosofų darbų. Jo pagarbos susilaukė „retrogradų mokykla", konservatoriai ir reakcionieriai. Comte'as buvo iš dalies susižavėjęs Bonaldo idėjomis; jį Comte'as vertino kaip socialinės tvarkos anatomijos, Comte'o vadinamos socialine statika, pradininką.

Buvo be galo įdomu atrasti Europos konservatizmo savitumus, įžvalgas ir idėjas. Turint omenyje Amerikos sociologų daugumos liberalumą, lyg skeletai spintelėje atrodė tokie mąstytojai, kaip de Maistre'as ir Bonaldas, jų akivaizdi, lengvai atsekama įtaka sociologijos pradžiai.

Trečia svarbi intelektualinė jėga, pastūmėjusi parašyti šią knygą, buvo „elementarių idėjų" *(unit-ideas)* samprata, kurią suformulavo žymus filosofas ir idėjų istorikas Arthuras O. Lovejoy'us. Būdamas aspirantas, aš susipažinau su jo ankstyvuoju veikalu *Didžioji būties grandinė*. Šios knygos tema buvo tęstinumo ir pilnatvės idėjų Vakaruose istorija, kurią Lovejoy'us apžvelgia, pradėdamas ankstyvaisiais graikais ir per Romą bei krikščionybę pasiek-

damas dabartinį amžių. Tačiau, kaip parodysiu pačioje šios knygos pradžioje, elementari idėja nebūtinai apsiriboja Lovejoy'aus tęstinumo gamtoje ir visuomenėje teorija. Kaip idėjų tyrimo metodas elementarių idėjų suvokimas ir analizė gali būti išplėsta beveik į kiekvieną intelektualinę sferą, taip ir, kaip aš kartą supratau, į sociologiją. Buvo parašyta daugybė sociologijos istorijų, tačiau beveik visos jos, be išimties, buvo pagrįstos arba pagrindinių sociologų biografijų, arba tokių sistemų, kaip pragmatizmas ar utilitarizmas, tyrinėjimais. Nors tokios asmenybės, kaip Comte'as, Tocqueville'is, Weberis ir Durkheimas, negali būti neįvertintos, vis dėlto, kaip patyriau iš Lovejoy'aus knygos, galima ne tik tyrinėti biografijas arba analizuoti sistemas, bet ir konstruoti intelektualines visumas, apimančias visus mano pasirinktus sociologus.

Tai, ką aš turėjau atrasti, vis iš naujo skaitydamas klasikinius Europos sociologijos veikalus, buvo pluoštas idėjų, kurias parengė ir savo darbuose išplėtojo didieji sociologai. Tačiau vėliau taip pat paaiškėjo, kad, sekant Lovejoy'aus elementarios idėjos samprata, šias idėjas galima rasti ne tik sociologų darbuose, bet ir visoje Vakarų Europos kultūroje, to amžiaus menuose ir literatūroje. Pasak Lovejoy'aus, būtina atrasti „specifinių elementarių idėjų manifestacijas didelių asmenų grupių kolektyvinėje mintyje, ne vien tik keleto didžių mąstytojų ir žymių rašytojų doktrinose ir pažiūrose". Tai nulėmė knygos struktūrą, kokią aš ją pateikiau, arba, kaip būčiau linkęs manyti, *atradau* visose pagrindinėse humanistinės minties srityse devynioliktojo amžiaus Europoje. Bendruomenės, autoriteto, statuso, šventybės ir susvetimėjimo elementarios idėjos kartu su jų antitezėmis — visuomene, valdžia, ekonomine klase, pasaulietiškumu ir progresu — pagaliau man tapo aiškios. Žinojau apsispręsdamas dėl šių idėjų ir prie-

šingų idėjų, kad, knygai pasirodžius, kils daugybė prieštaringų vertinimų, prieštaraujančių pačiai elementarių idėjų sąvokai ir kitoms fundamentalioms mano knygos sąvokoms. Tačiau, mano pasitenkinimui, buvo ir pritariančių atsiliepimų.

Atsiliepimai apie knygą iš esmės buvo palankūs ir, o tai dar svarbiau, tikrai labai įdomūs. Negalėčiau skųstis knygos priėmimu. Kaip retai kuriai sociologijos knygai *New York Times Book Review* paskyrė daug vietos ir puikų apžvalgininką — Lewisą Coserį. *The American Sociological Review*, oficialus visuomenės žurnalas, skyrė jai vieną savo grupinių apžvalgų, todėl turėjau garbės perskaityti ir Talcotto Parsonso, ir Morriso Janowitzo atsiliepimus. Jie abu kritiškai vertino kai kuriuos knygos aspektus, tačiau buvo ir labai pagarbūs. *The American Journal of Sociology* išspausdino apie šią knygą vedamąjį, kurį parašė kitas autoritetingas apžvalgininkas — Guentheris Rothas. Jis taip pat turėjo kritinių pastabų dėl knygos naujos struktūros, bet paaiškino ir tai, kas jam knygoje patiko. Man buvo malonu skaityti daugiausia palankius politinės kairės atsiliepimus *New Society* Anglijoje ir *Dissent* šioje šalyje. Vis iš naujo įsitikindavau, kad man labai sekėsi.

Kaip minėjau, buvo ir gana įdomios kritikos. Talcottas Parsonsas išsakė susirūpinimą, kad knyga gali daryti „žalingą" poveikį kai kuriems jauniems sociologams, įsitraukusiems į „problemų sprendimą" ir besivadovaujantiems ortodoksine metodologija. Parsonsas pajuto, kad mano knyga, kurioje laikomasi pažiūros, jog Europos didieji, nulipdyti iš genijų molio ir savo didžiąsias išvadas darantys intuityviai ir griežtai filosofinėmis priemonėmis, gali sukelti jaunesniems sociologams abejonių dėl jų reguliaraus empirinių-mokslinių tyrinėjimo technikų vartojimo vertės ir efektyvumo. Aš į tai tegaliu atsakyti, kad, praėjus ketvirčiui amžiaus, man neteko sutikti nė vieno sociologo,

atsisakiusio savo darbo dėl mano knygos ar kito panašaus poveikio. Bet Parsonsui vis dėlto tai užkliuvo. Taip pat jis nesutiko su manimi dėl tinkamumo įtraukti Simmelio veikalus į didžiųjų plejadą. Parsonsas manė, kad Simmelio darbuose būta per daug individualizmo, kad jį būtų galima intelektualiai sieti su Durkheimu, Tönniesu ir kitais.

Morrisas Janowitzas, parodęs pagarbą knygoje atsiskleidusiai erudicijai, buvo net griežtesnis už Parsonsą dėl knygos įtakos šiuolaikiniams sociologams. „Nisbetą, — rašė jis, — mažesniųjų pastangos veikiau užteršia nei gausina". Suprantu, kaip Janowitzas priėjo tokią išvadą, ir, be abejonės, šiame kaltinime yra dalis tiesos. Apsvarstęs galiu tik atsakyti, kad, jei „užteršti" yra per daug stiprus žodis sociologams atsisakyti įgimto vertinimo dėl taip dažnai ribojančių, marinančių tyrimo technikų, tai aš laikausi požiūrio, kad sociologija, kaip ir poezija ar tapyba, yra menas, ir kad kiekvienas, kuris neigia savo įgimtas intuicijas ir menines įžvalgas, kad galėtų sudarinėti statistines lenteles, nėra dvasiškai artimas durkheimams, vėberiams ir simeliams.

Buvau kritikuojamas ir dėl to, kad kai kuriems apžvalgininkams atrodė, jog mano knygoje yra per daug citatų iš įžymybių veikalų. Žinoma, jeigu rašyčiau knygą dabar, citatų skaičių sumažinčiau. Bet ne per daug. Šiaip ar taip, visi apžvalgininkai sutiko dėl knygos argumentavimo naujoviškumo. Kadangi aš šiam argumentavimui teikiau didelę reikšmę, tai turėjau stengtis, kad jis būtų kuo aiškesnis; daugiausia aiškumo buvo pačių didžiųjų sociologų sakiniuose ir paragrafuose. Galbūt ir perlenkiau lazdą, bet vis dėlto išvengiau to, kas būtų panašu į mano paties *ipse dixits* eilę. Trumpam grįšiu prie Parsonso kritikos dėl Simmelio priskyrimo prie tokių sociologų, kaip Durkheimas ir Weberis, bei nesugebėjimo atitrūkti nuo garsiosios Tönnieso dichotomijos tarp *Gemeinschaft* ir

Gesellschaft. Parsonsas savo apžvalgoje argumentavo, kad Simmelis buvo individualistinės mokyklos Europos mintyje atstovas. Tačiau Simmelis toks nebuvo, ir aš citavau iš jo darbų daugiau negu iš bet kurio kito iš didžiosios tradicijos. Aš ir dabar manau, kad kažkuriuo skyriumi ir eilute man pavyko Simmelį priskirti tam pačiam *mentalite*, kuriam kiti taip akivaizdžiai priklausė. Simmelis buvo mikrosociologas, mėgęs tyrinėti intymiausius santykius, diadą, triadą, mažą grupę ir pan. Tačiau jis nebuvo devynioliktojo amžiaus individualistas utilitarine šio žodžio prasme. Regis, tai buvo Everettas Hughes'as iš Čikagos, ne be pagrindo prilyginęs Simmelį Freudui iš pagrindinės grupės.

Manau, kad sunkiausia kiekvienam apžvalgininkui, ypač jaunesniam ir labiau ideologizuotam, buvo pripažinti sociologijos paradoksą — ankstyvųjų konservatorių svarbą sociologijos pradžiai. Keliose apžvalgose — arba vėlesnių knygų apie didžiuosius sociologus komentaruose — visiškai buvo neigiama bet kokia konservatizmo įtaka pagrindinei sociologijos krypčiai devynioliktame amžiuje. Jaučiau didžiulį palaikymą, kai *New Society* Alasdairas MacIntyre'as parašė: „Negali būti geresnės knygos, kuri paaiškintų sociologijos kilmę iš konservatyvios tradicijos; būtina įsisąmoninti šią kilmę, jei norime išsilaisvinti iš jos nukrypimų ir ribotumo". O Anglijoje Johnas Goldthorpe'as, ne konservatorius, rašė: „Šie argumentai yra provokuojantys ir naudingi, turint omenyje dabartinę tendenciją, labiau išryškėjusią Europoje nei Amerikoje, nekritiškai siejant sociologiją su socialiniu ir politiniu radikalizmu".

Pateikęs keletą mane pateisinančių nuomonių, norėčiau pabrėžti, kad aš daugumą mano knygos apžvalgininkų, net ir tuos, kurie galbūt įsižeidė dėl sąsajų tarp sociologijos ištakų ir pagrindinių konservatorių idėjų, di-

džiai gerbiu už jų kritikos subtilumą, pagarbią ir mandagią laikyseną.

Kaip knygą sociologai priims šį kartą, aš galiu tik spėti. Nemanau, kad priėmimas bus toks švelnus, mandagus ir supratingas, koks buvo prieš dvidešimt penkerius metus. Praėjo daug laiko, ir tarp dabartinės sociologijos ir tos, kuri buvo prieš ketvirtį amžiaus, yra gana didelis skirtumas. Tuomet sociologija, kaip jau minėjau, išgyveno spartų augimo ir plėtimosi laikotarpį Amerikos politikoje. Tai buvo laikotarpis, kai Harvardas, Prinstonas, Berklis, Virdžinija ir daugelis kitų, taip pat ir kai kurie elitiniai liberaliųjų menų koledžai, iki tol taip ilgai neįsileidę sociologijos, buvo priversti ją įtraukti į savo mokymo programas.

Šiuo metu sociologijai yra pavojus išnykti tarp daugelio akademinių institucijų. Nei ekonomikos, nei politinio mokslo, nei antropologijos ar kokio kito sociologijai giminiško mokslo egzistencijai toks pavojus negresia. Kaip tik dabar socialinių mokslų padėtis yra daug geresnė nei sociologijos klestėjimo metais. Tik sociologija, kaip mums skausmingai teko patirti, yra išmesta už borto ar bent jau sumažėjo jos apimtis ir biudžetas.

Galima patetiškai pasakyti, kad sociologijos tradicijų, kylančių iš Tocqueville'o ir pratęstų Weberio, Durkheimo bei kitų darbuose, padėtis dabar yra sunki, kaip ir sociologijos apskritai. Irvingas Louisas Horowitzas neseniai straipsnyje „Sociologijos suirimas" aiškiai ir, mano nuomone, nepaneigiamai išdėstė šio suirimo prigimtį. „Sociologijos irimas prasidėjo tuomet, kai ši didi tradicija tapo ideologinio mąstymo dalimi... Taigi sociologija tapo nepasitenkinimo reiškėja, individų su specifiniais interesais, nuo gėjų ir lesbiečių teisių iki liberaliosios teologijos, tribūna... Ideologų ir specialių interesų antplūdžio pasekmė buvo mokslininkų, kuriems visuomenės tyrimai yra

empirinė disciplina, nutekėjimas“. Profesoriaus Horowitzo esė visiškai atitinka tradiciją, kurią taip puikiai aprašė Maxas Weberis savo straipsniuose „Politika kaip pašaukimas“ ir „Mokslas kaip pašaukimas“.

Tikiuosi, kad šis *Sociologijos tradicijos* leidimas bus naudingas tiems sociologams, kurie rūpinasi išsaugoti didžią savo mokslo tradiciją.

Robert A. Nisbet

PRATARMĖ

Šioje knygoje aš norėjau išdėstyti tai, kas sociologijos tradicijoje yra konceptualiai esminga ir istoriškai išskirtina. Nors joje nagrinėjami kai kurie tie patys klausimai, kurie yra keliami sociologinės minties istorijoje, vis dėlto tai yra ne tas pats. Ši knyga yra kartu ir siauresnė, ir platesnė: siauresnė, nes aš į ją neįtraukiau daugelio vardų, kuriuos formaliai reikėtų priskirti sociologijos istorijai; platesnė, nes aš nedvejojau pabrėžti tų asmenybių, kurie nei formaliai, nei turinio požiūriu nėra sociologai, tačiau jų ryšys su sociologijos tradicija yra gyvybingas.

Kiekvienos intelektualinės tradicijos pagrindas yra idėjų branduolys, kuris perduodamas iš kartos į kartą ir išsaugo tradicijos tapatumą su kitomis humanitarinėmis ir mokslinėmis disciplinomis. Dėl priežasčių, kurias nurodžiau pirmame skyriuje ir išsamiai aptariau pagrindinėje knygos dalyje, aš pasirinkau penkias idėjas kaip sudedamuosius sociologijos elementus: bendruomenę, autoritetą, statusą, šventybę ir susvetimėjimą. Manau, kad šios idėjos, funkciškai susijusios viena su kita, sudaro sociologinės tradicijos branduolį.

Savaime suprantama, aš visai nemanau, kad šios penkios idėjos, nors įtakingos ir patrauklios, nusako visą sociologiją: jos įvairialypius interesus, metodologijas ir sąvo-

kas. Aš tik laikausi nuomonės, kad šios idėjos sudaro sociologinės tradicijos branduolį, suteikdamos jai tęstinumą ir nuoseklumą jau daugiau kaip šimtą metų. Kitaip tariant, penkios idėjos gali būti palygintos su filtru, kuris iki sociologinės esmės išgrynina bendresnes ir platesnes savo reikšme idėjas, būdingas visiems socialiniams mokslams: struktūrą, kultūrą, individualumą, procesą, vystymąsi, funkciją ir t. t. Didžiuoju savo formavimosi laikotarpiu — 1830—1900 m. — būtent šių penkių idėjų sampyna nulėmė, kad sociologija atsiskyrė nuo moralės filosofijos, kuri seniau apėmė visų socialinių mokslų elementus.

Šios knygos skyriuose bus įvertinti be galo svarbūs Tocqueville'io ir Marxo vaidmenys. Kiekvienu su šia knyga susijusiu aspektu Tocqueville'is ir Marxas yra dvi teorinės priešingybės. Sociologinė tradicija iš tiesų gali būti suprantama kaip magnetinis laukas tarp dviejų traukos polių — Tocqueville'io ir Marxo. Daugelį metų Tocqueville'io įtaka sociologijos tradicijai buvo didesnė. Dar prieš baigiantis devynioliktam amžiui, Tönnieso, Weberio, Durkheimo ir Simmelio — keturių mąstytojų, kurie, bendru visų supratimu, daugiausia nuveikė sistemindami modernią sociologinę teoriją, darbai iš esmės reiškė tokviliškojo visuomenės ir jos vystymosi eigos įvaizdžio triumfą prieš Marxo įvaizdį.

Šitai jokiu būdu nereiškia, kad reikia prisidėti prie Marxo niekinimo choro, kuris pastaruoju metu yra persmelkęs Vakarų minties atmosferą. Marxas, kaip ir Tocqueville'is, išlieka vienu iš įtakingiausių ir kūrybiškiausių devyniolikto amžiaus visuomenės mąstytojų. Be intelektualinės įtampos, kurią sukūrė didžiulė priešinga Marxo, tikro Švietimo epochos vaiko, jėga, kažin ar Tocqueville'io visuomenės vizija būtų turėjusi tokią lemiamą įtaką. Idėjų istorijoje įtakoms visada reikalingos jas mai-

tinančios priešingos įtakos. Ir visais atvejais niekas negali garantuoti, kad Marxo veikalai (vis dar autoritetingi daugelyje ne Vakarų pasaulio šalių) ateinančiais dešimtmečiais Vakaruose nepakeis dabartinio Tocqueville'io dominavimo. Idėjų ir vertybių ritmai istorijoje nėra lengvai apibendrinami.

Tocqueville'io ir Marxo vaidmenų priešinimą atitinka konfliktuojančios tradicionalizmo ir modernizmo temos. Sociologijos, vienintelės iš visų socialinių mokslų, sąvokinės struktūros ir pagrindinių prielaidų įtampa tarp tradicinių ir moderniųjų vertybių yra labai ryški.

Sociologija, kitaip nei kuri nors kita mokslinė disciplina, konfliktus tarp tradicionalizmo ir modernizmo Europos kultūroje išreiškė analitinėmis ir interpretatyviomis sąvokomis. Weberį ar Tönniesą, Durkheimą ar Simmelį vadinti tradicionalistais (juo labiau politiniais konservatoriais) būtų absurdiška. Tačiau visiškai realu tvirtinti, kad jų raštai, daug labiau nei kitų pagrindinių socialinių mokslininkų devynioliktame amžiuje, pasižymi vertybių ir perspektyvų įtampomis, kurios labiau polemiškuose darbuose iškyla kaip sudedamieji devynioliktо ir dvidešimto amžių ideologijų elementai.

Šiandien visiškai aišku, kad reikšmingiausi ideologiniai konfliktai per praėjusius šimtą penkiasdešimt metų buvo tarp bendruomenės, moralinio autoriteto, hierarchijos bei šventumo ir individualizmo, lygybės, moralinio liberalumo ir racionalių organizacijos bei galios technikų. Geriausia ir kūrybiškiausia sociologija iškėlė šiuos konfliktus iš ideologinės kontraversijos srovių, kuriose šie skendėjo industrinių ir demokratinių revoliucijų amžiuje, juos atnaujino įvairiais teoriniais, empiriniais, metodologiniais būdais ir pakeitė į problemas ir sąvokas, kurios dabar suteikia sociologijai unikalią poziciją, suprantant ne tik modernios Europos vystymąsi, bet ir procesus ki-

tose šalyse, šiuo metu išgyvenančiose iš dalies tuos pačius pokyčius, kurie Europai ir Jungtinėms Amerikos Valstijoms buvo būdingi ankstesnėse kartose.

Tol, kol šie konfliktai išliks, sociologijos tradicija bus gyva ir vaisinga kaip ir prieš daugiau nei šimtą metų.

Robert A. Nisbet

Pirma dalis

IDĖJOS IR KONTEKSTAI

1

ELEMENTARIOS SOCIOLOGIJOS IDĖJOS

Idėjos ir antitezės

Minties istoriją galima rašyti vienu iš dviejų būdų. Pirmuoju, seniausiu, galima pradėti nuo *dramatis personae,* pačių mąstytojų, kurių veikalai sudaro minties istorijos bibliografinį turinį. Už šį būdą galima surasti daug argumentų. Jis yra būtinas, norint suprasti intelektualinę istoriją motyvuojančias jėgas: suvokimus, įžvalgas, atradimus, kurie kyla tik iš pavienių asmenų. Vis dėlto toks požiūris turi ir trūkumų. Svarbiausias iš jų yra lengvabūdiškas minties istorijos pakeitimas vien tik minties biografija. Idėjos laikomos atskirų individų pratęsimais ir šešėliais, o ne savarankiškomis reikšmės, perspektyvos ir priklausomybės struktūromis — tokios akivaizdžiai yra daugelis idėjų civilizacijos istorijoje. Idėjoms, kaip ir institucijoms, būdingi nepriklausomi ryšiai bei tęstinumai, tad labai lengva jų nepastebėti, sutelkus dėmesį tik į biografijas.

Antrasis požiūris yra orientuotas ne į žmogų, o į sistemą, mokyklą arba *-izmą*. Ne bentamai ir miliai, bet utilitarizmas, ne hegeliai ir bredliai, bet idealizmas, ne marksai ir prudonai, bet socializmas atsiduria dėmesio centre. Toks požiūris yra vertingas; minties istorija iš tiesų yra sistemų istorija: tai lygiai galioja ir sociologijai, ir metafizikai. Prielaidos, idėjos ir padariniai susilydo į sistemas,

kurios dažnai jų sekėjams turi tokią pačią galią kaip ir religijos. Sistemos gali būti prilygintos psichologų *Gestalten;* mes įsisaviname idėjas ir faktus ne atomistiškai, bet minties *pavyzdžiuose,* kurie sudaro didelę mūsų aplinkos dalį. Tačiau šio požiūrio pavojai gerai žinomi. Labai dažnai sistemos yra suvokiamos kaip neredukuojamos, o ne kaip atskirų ar netgi atskiriamų idėjų ir prielaidų konsteliacijos, nors jos iš tikrųjų tokios yra: jas galima išardyti, pergrupuoti į kitokias sistemas. Be to, sistemos praranda gyvybingumą; tai, kas jaudina vieną kartą ar šimtmetį, kitame yra tik įdomi seniena. Tereikia prisiminti socializmą, pragmatizmą, utilitarizmą ir, daug anksčiau, nominalizmą bei realizmą. Tačiau kiekvienos iš šių sistemų atskiri sudedamieji elementai yra tiek pat gyvi, nors ir kitokia forma, kaip ir tada, kai šios sistemos formavosi. Būtų apmaudu nepastebėti šių elementų.

Šitai veda mus prie trečiojo požiūrio, nukreipto ne į žmogų ir ne į sistemą, o į idėjas, kurios yra sistemų elementai. Niekas aiškiau ir autoritetingiau neaprašė šio požiūrio už Arthurą A. Lovejoy'ų, ir man telieka pacituoti pastraipą, kurioje jis šį požiūrį pristato.

„Idėjų istorija, — rašo Lovejoy'us, — aš vadinu tai, kas yra labiau specifiška ir mažiau griežta nei filosofijos istorija. Ji suskirstyta pirmiausia pagal vienetų, su kuriais ji susijusi, pobūdį. Nors dažniausiai ji tyrinėja tą pačią sritį kaip ir kitos minties istorijos šakos ir labai priklauso nuo jų ankstesniųjų darbų, idėjų istorija suskirsto medžiagą ypatingu būdu, iš naujo sugrupuoja ir susieja jos dalis, įvertina ją tam tikro tikslo aspektu. Galima sakyti, kad jos pirminės procedūros yra kai kuo panašios į analitinės chemijos procedūras (nors su šia paralele reikia būti atsargiems). Pavyzdžiui, filosofinių doktrinų istorijoje ji įsibrauna į individualių sistemų branduolius ir savo pačios

tikslams juos suskaldo į sudedamuosius elementus — į tai, kas galėtų būti pavadinta elementariomis idėjomis"[1].

Lovejoy'aus *Didžiojoje būties grandinėje* matome, kaip galima įsibrauti į tokias sudėtingas ir nepanašias viena į kitą sistemas, kaip Platono idealizmas, viduramžių scholastika, sekuliarusis racionalizmas bei romantizmas, ir atskleisti tokias galingas, plačiai paplitusias elementarias idėjas, kaip *tęstinumas* ir *pilnatvė*, tokiu būdu, kad būtų atsižvelgta ir į sistemas, ir į filosofus, nuo Platono iki Švietimo amžiaus, kurie šias sistemas sukūrė. Matome ne tik sudedamuosius elementus, elementarias idėjas, bet ir naujas žmonių bei idėjų grupes, jų santykius; pastebime ne tik giminingumus, bet ir opozicijas, apie kurių egzistavimą iki šiol nenumanėme.

Mano knygos apimtis, be abejo, yra daug mažesnė nei profesoriaus Lovejoy'aus ir, kad ir kaip būtų, negaliu pretenduoti prilygti jo metodui su visu įstabiu jo įtaigumu. Tačiau ši knyga taip pat yra apie elementarias idėjas: būtent apie kai kurias elementarias idėjas Europos sociologijoje jos formavimosi periodu, 1830—1900 metais, kai tokie mąstytojai, kaip Tocqueville'is, Marxas, Weberis ir Durkheimas, klojo šiuolaikinės sociologinės minties pamatus.

Šitai pabrėžiu, įspėdamas skaitytoją dėl to, ką jis gali ir ko negali tikėtis rasti šioje knygoje. Pavyzdžiui, jis neaptiks pastangų atskleisti Marxo reikšmę, Tocqueville'io esmę ar Durkheimo vientisumą. Šią užduotį, nors ji būtų ir labai svarbi, teks spręsti kitiems. Knygoje nėra aptariamos ir akivaizdžios sistemos, atrandamos devyniolikto amžiaus sociologų darbuose: dialektinis materializmas, funkcionalizmas ar utilitarizmas. Mes domėsimės elementariomis idėjomis, kurios, mano nuomone, teikia sociologijai fundamentalų, konstituojantį turinį, bendrą visiems iš pažiūros skirtingiems autoriams, idėjas, kurios vyrauja

klasikiniame modernios sociologijos amžiuje, tiesą sakant, siekdamos dabartinį metą.

O dabartis ir *yra* mūsų išeities taškas. Istorija, kaip buvo gerai pasakyta, atskleidžia savo paslaptis tik tiems, kurie pradeda dabartimi. Dabartis, pasak Alfredo Northo Whiteheado posakio, yra šventasis pagrindas. Visos šioje knygoje aptariamos elementarios idėjos šiandien yra lygiai regimos ir lygiai veikia intelektualines pastangas, kaip ir tuomet, kai Tocqueville'io, Weberio, Durkheimo ir Simmelio darbai įtvirtino šias idėjas kaip kertinius šiuolaikinės sociologijos akmenis. Mes gyvename — ir neturime to pamiršti — vėlyvojoje klasikinio sociologijos amžiaus stadijoje. Pašalinus iš šiandieninės sociologijos perspektyvas ir kontūrus, kuriuos nubrėžė tokie žmonės, kaip Weberis ir Durkheimas, liks ne ką daugiau, negu negyvos duomenų ir atsitiktinių hipotezių krūvos.

Kokie yra kriterijai, pagal kuriuos atrenkame kurios nors disciplinos elementarias idėjas? Svarbiausi yra keturi. Tokios idėjos turi būti *visuotinės*: t. y. jos turi būti įžvelgiamos daugumos pagrindinių amžiaus mąstytojų, o ne tik atskirų individų ar grupių, darbuose. Antra, joms turi būti būdingas *tęstinumas*: jos privalo būti aptinkamos tiek ankstyvojoje, tiek vėlyvojoje kurio nors laikotarpio fazėje, būti reikšmingos tiek dabarčiai, tiek praeičiai. Trečia, idėjos turi būti *charakteringos*: prisidėti prie to, kas discipliną daro visiškai skirtingą nuo kitų disciplinų.Tokios idėjos, kaip „individas", „visuomenė", „tvarka", čia yra nenaudingos — nors ir labai jos būtų vertingos, — nes šie elementai yra visų socialinės minties disciplinų elementai. Ketvirta, jos turi būti idėjos tikrąja šio žodžio prasme: t. y. daugiau nei pamėkliškos „įtakos", daugiau nei periferiniai metodologijos aspektai. Jos turi būti idėjos antikine ir patvaria vėlesne vakarietiška žodžio prasme, kurio-

je Platonas ir Johnas Dewey galėtų rasti bendrą reikšmę. Idėja yra perspektyva, kontūras, kategorija (kantiškąja prasme), kurioje susijungia vizija ir faktas, kurioje įžvalga ir stebėjimo duomenys susipina. Idėja, pasak Whiteheado, yra prožektorius; jis apšviečia dalį horizonto, kitką palikdamas šešėlyje arba tamsoje, nesvarbu, ar mūsų galutinė idėjos samprata yra platoniška ar pragmatiška, nes idėja, kaip aš šį žodį vartoju šioje knygoje, gali būti apibrėžta ir kaip archetipas, ir kaip veikimo planas.

Kokios yra esminės elementarios sociologijos idėjos, kurios užvis labiausiai išskiria sociologiją iš kitų socialinių mokslų? Mano nuomone, jos yra penkios: *bendruomenė*, *autoritetas*, *statusas*, *šventybė* ir *susvetimėjimas*. Detalų šių idėjų išdėstymą pateiksiu tolesniuose knygos skyriuose. Dabar tik trumpai jas apibūdinsiu. *Bendruomenė* aprėpia ir pranoksta vietinę bendruomenę, apimdama religiją, darbą, šeimą, kultūrą; ji nurodo socialinius ryšius, apibūdinamus emocine priklausomybe, gelme, tęstinumu ir pilnatve. *Autoritetas* yra struktūra arba vidinė asociacijos — politinės, religinės ar kultūrinės — tvarka ir yra legitimuojamas socialinės funkcijos, tradicijos arba priklausomybės. *Statusas* yra individo pozicija prestižo ir įtakos hierarchijoje, būdinga kiekvienai bendruomenei ar asociacijai. *Šventybė* aprėpia papročius, neracionalius, religinius ir ritualinius elgesio būdus, kurie yra vertingi, nesvarbu, kokia jų praktinė nauda. *Susvetimėjimas* yra istorinė perspektyva, iš kurios žmogus, nutrūkus bendruomenės ir moralinio tikslingumo saitams, atrodo atitolęs, anomiškas, praradęs šaknis.

Kiekviena iš šių idėjų paprastai susiejama su sąvokine priešybe, tam tikra antiteze, nuo kurios daug priklauso idėjos reikšmė sociologinėje tradicijoje. Taigi bendruomenės idėjai yra priešinama *visuomenės* (*Gesellschaft*, Tönnie-

so prasme) idėja, nurodanti didelio masto, beasmenius, sutartinius ryšius, kurie dažnai bendruomenės sąskaita plėtojosi moderniame amžiuje. Sąvokinė autoriteto priešybė sociologinėje mintyje yra *galia*, identifikuojama su karine ar politine jėga arba su biurokratine administracija, ir kuri, kitaip nei autoritetas, kylantis tiesiogiai iš socialinės funkcijos ir asociacijos, iškelia legitimacijos problemą. Statuso sąvokinė priešybė sociologijoje yra ne populiari lygybės idėja, o nauja ir sofistikuota *klasės*, kuri yra sykiu ir labiau specializuota, ir kolektyvinė, idėja. Šventybės idėjai priešingas yra utilitarumas, profanybė (pasak svarbios Durkheimo formuluotės) arba *sekuliarumas*. Ir pagaliau susvetimėjimas — bent jau kaip sociologinė perspektyva — gali būti laikomas *progreso* inversija. Remdamiesi tomis pačiomis prielaidomis istorinio vystymosi moderniojoje Europoje prigimties atžvilgiu — industrializacija, sekuliarizacija, lygybe, liaudies demokratija ir t. t., — tokie mąstytojai kaip Tocqueville'is ir Weberis konstatavo ne socialinį ir moralinį progresą, o baisesnę išvadą apie žmogaus susvetimėjimą kitiems žmonėms, vertybėms ir sau pačiam; susvetimėjimą, sukeltą tų pačių jėgų, kurias jų amžininkai sveikino kaip progresyvias.

Bendruomenė—visuomenė, autoritetas—galia, statusas—klasė, šventybė—sekuliarumas, susvetimėjimas—progresas yra plačios devyniolikto amžiaus minties temos. Mąstomos kaip susijusios antitezės, jos sudaro pačius sociologinės tradicijos apmatus. Visiškai skyrium nuo jų sąvokinio reikšmingumo sociologijoje jas galima suvokti kaip santraukas konflikto tarp tradicijos ir modernizmo, tarp senos tvarkos, kurią sugriovė industrinės ir demokratinės revoliucijos, ir naujos tvarkos, su neaiškiomis apybraižomis irgi dažnai keliančiomis tiek susirūpinimą, tiek pakilimą ar viltį.

Maištas prieš individualizmą

Žinoma, šios idėjos ir antitezės neatsirado staiga devynioliktame amžiuje. Viena ar kita forma šias idėjas galima aptikti antikiniame pasaulyje: pavyzdžiui, Platono Atėnuose, kai Graikija, kaip Europa po dviejų tūkstančių metų, ieškojo naujų tvarkos pagrindų, kad pakeistų karo, revoliucijos ir *stasis* sugriautą tvarką. Platono dėmesys bendruomenei, susvetimėjimui, autoritetui, hierarchijai, šventybei, taip pat socialinei generacijai ir degeneracijai yra įdėmus, ir neperdedant galima pasakyti, kad visi esminiai vėlesnio Vakarų socialinio mąstymo elementai gali būti aptikti, pirma, šių idėjų išplėtojime Platono darbuose ir, antra, Aristotelio atsakymuose į jas. Tas pačias idėjas galima atrasti, nors ir modifikuota forma, Romos moralės filosofų raštuose pirmame amžiuje pr. Kr., kai dar kartą buvo suardyta tradicinė socialinė tvarka dėl užsitęsusio karo, socialinės revoliucijos, moralinio nuosmukio, ypač dėl Respublikos žlugimo bei jos pakeitimo karine Augusto imperija. Po keturių amžių vėl matome šias idėjas darbuose tų krikščionių filosofų, kurie, kaip ir jų pagoniški amžininkai, buvo susirūpinę žmogaus susvetimėjimu, palaimintos bendruomenės, autoriteto šventumo paieška ir žmogaus tikrąja vieta hierarchinėje būties grandinėje, kurios viršūnė buvo Dievo valstybė.

Nors šios idėjos iš tiesų yra amžinos ir universalios, jos, kaip visos pagrindinės žmogaus ir visuomenės idėjos, išgyveno savus nuosmukius ir pakilimus, stoką ir perteklių. Buvo amžių, kai šios idėjos nebuvo labai svarbios, amžių, kai jos atsidūrė visiškai kitokių idėjų ir požiūrių dėl žmogaus likimo ir vilties šešėlyje. Taigi nė viena iš šių idėjų, kurias mes aptariame šioje knygoje, neturėjo reikšmės Proto amžiuje, kuris apėmė septynioliktą ir aštuonioliktą šimtmečius, pasiekdamas savo viršūnę Švietimo amžiuje Prancūzijoje ir Anglijoje.

Tuomet moralinius ir politinius tikslus apibrėžė kiti žodžiai ir idėjos: *individas, progresas, sutartis, prigimtis, protas*. Dominuojantis amžiaus tikslas, nuo Bacono *Novum Organum* iki Condorset *Žmogiško istorinio proto paveikslo eskizo*, buvo išlaisvinimas: individo išlaisvinimas iš senoviškų socialinių ryšių, proto išlaisvinimas iš gniuždančių tradicijų. Visą laikotarpį vainikavo universalus tikėjimas natūraliu individu — jo protu, jo įgimtu charakteriu, save išsaugančiu stabilumu.

Septyniolikto ir aštuoniolikto amžių individualistinio racionalizmo idėjos ir vertybės, žinoma, neišnyko ir devynioliktame amžiuje. Anaiptol. Individualizmo etosas išliko kritiniame racionalizme, filosofiniame liberalizme, klasikinėje ekonomikoje ir utilitaristinėje politikoje — kartu su socialinės tvarkos, pagrįstos racionaliu interesu, vizija. Tačiau priešingai tarp amžiaus istorikų plačiai paplitusiam požiūriui, individualizmas tebėra devyniolikto šimtmečio minties periferijoje. Iš tiesų visiškai pagrįsta manyti, kad praėjusio amžiaus individualizmas, pasiekęs savo zenitą, sužydėjo ir ėmė vysti. Ir, kaip mes pamažu imame suprasti, labiausiai išskirtina ir intelektualiniu požiūriu vaisinga devyniolikto amžiaus mąstyme yra ne individualizmas, bet reakcija į individualizmą: reakcija, kurią geriausiai atspindi šios knygos pagrindą sudarančios idėjos.

Šios visos idėjos — *bendruomenė, autoritetas, statusas, šventumas, susvetimėjimas* — lemia tokį patį staigų Europos minties perorientavimą, kaip ir labai skirtingas, net priešingas, minties persiorientavimas, žymėjęs viduramžių smukimą ir Proto amžiaus iškilimą. Tuomet individualistinis racionalizmas sukilo prieš viduramžišką korporatyvizmą ir autoritetą. Dabar, ankstyvajame devynioliktame amžiuje, yra atvirkščiai: tradicionalizmo reakcija prieš analitinį protą; bendruomeninio — prieš individualizmą; neracionalumo — prieš gryną racionalumą.

Reakcija yra plačiai paplitusi; ją galima aptikti literatūroje, filosofijoje ir teologijoje, taip pat ir jurisprudencijoje, istoriografijoje ir sistemiškiausiai sociologijoje. Praplatėjusiose minties sferose devynioliktame amžiuje matome, kad racionalistinį individualizmą (labiausiai palaikomą, žinoma, utilitaristų, kurių doktrinos sudaro negatyvią pamainą daugeliui sociologinių sąvokų) ėmė atakuoti teorijos, kurios remiasi tradicija ir kurios būtų nepriimtinos tiek Descartes'ui arba Baconui, tiek Locke'ui arba Rousseau. Matome, kad istorinei įgimto individo stabilumo prielaidai iššūkį metė socialinė psichologija, kuri asmenybę bandė kildinti iš artimų visuomenės kontekstų ir kuri žmogaus išvadavimo iš šių kontekstų kaina laikė susvetimėjimą. Jeigu Proto amžius šlovino prigimtinę tvarką, tai dabar tokių savo pažiūromis skirtingų socialinių filosofų, kaip Coleridge'as, Marxas ir Tocqueville'is, išeities tašku tampa institucinė tvarka — bendruomenė, giminystė, socialinė klasė. Nuo aštuoniolikto amžiaus iš esmės optimistinės tautos suvereniteto vizijos pereiname prie devyniolikto amžiaus tironijos, kuri gali kilti iš tautinės demokratijos, jei nepaisoma institucinių ir tradicinių ribų, nuojautų. Pagaliau net progreso idėja įgyja naują reikšmę: ji remiasi ne išsivadavimu iš bendruomenės ir tradicijos, o naujų moralinės ir socialinės bendruomenės formų paieškomis.

Liberalizmas, radikalizmas, konservatizmas

Šis socialinės minties perorientavimas, kurio tokia svarbi stadija yra sociologijos iškilimas, nėra grynai intelektualinių, nelabai „mokslinių", amžiaus srovių rezultatas. Kaip pažymėjo Seras Isaiah'as Berlinas ir kaip jo paties istorinės studijos vaizdžiai iliustruoja, idėjos niekada negimdo idėjų taip, kaip drugeliai gimdo drugelius. Klai-

dinga genetinė nuostata taip dažnai minties istorijas perdarė į abstrakčias „gimdymų" sekas. Ypač politinėje ir socialinėje mintyje turime nuolat suvokti kiekvieno amžiaus idėjas, kaip atsakus į krizinius įvykius ir iššūkius, nulemtus didžiųjų socialinės tvarkos pokyčių.

Mums rūpimos idėjos yra nesuprantamos be ideologinių kontekstų, kuriuose jos susiformavo, terminų. Pagrindiniai šimtmečio sociologai, nuo Comte'o ir Tocqueville'io iki Weberio ir Durkheimo, buvo priklausomi nuo trijų didžiųjų devyniolikto ir dvidešimto amžiaus pradžios ideologinių srovių: liberalizmo, radikalizmo ir konservatizmo. Kitame skyriuje aptarsime dvi revoliucijas — industrinę ir demokratinę, — suteikusias formą tiek ideologijoms, tiek fundamentalioms sociologijos idėjoms. Pirmiausia svarbu identifikuoti šias tris ideologijas.

Skiriamasis individualizmo bruožas yra pasišventimas individui, ypač jo politinėms, pilietinėms ir pagaliau socialinėms teisėms. Kartu, kas konservatoriui yra tradicija, o radikalui – valdžios naudojimas, tas liberalui yra individuali autonomija. Iš tiesų yra milžiniškas skirtumas tarp Mančesterio liberalų, kuriems laisvė iš esmės reiškė ekonominio produktyvumo atpalaidavimą nuo įstatymų ir papročių grandinių, ir ketvirtojo dešimtmečio Paryžiaus liberalų, kuriems minties išlaisvinimas iš klerikalizmo buvo pagrindinis tikslas. Tačiau, atsižvelgus į skirtumus, bendras visiems liberalams buvo valstybės ir ekonomikos esminės struktūros pripažinimas (jie nelaikė, kaip radikalai, revoliucijos būtinu laisvės pagrindu, nors, atsiradus progai, galėjo revoliuciją paremti) ir, antra, tikėjimas, kad progresas glūdi žmogaus proto ir dvasios išlaisvinime iš religinių ir tradicinių senos tvarkos saitų. Liberalai devynioliktame amžiuje paveldėjo iš Švietimo tikėjimą sau pakankama individualybės prigimtimi, kartą išlaisvinus

ją iš kaustančių ir gniuždančių institucijų. Žinoma, yra ir tokių, kaip Tocqueville'is, Johnas Stuartas Millis ir Lordas Actonas — juos tikrai reikia priskirti, kaip jie patys save ir priskyrė, liberalams, — kuriems institucijos ir tradicijos iš dalies tebebuvo svarbios kaip ir konservatoriams, tačiau tik tiek, kiek šios visumos stiprino individualybę. Kriterijus buvo individuali laisvė, o ne socialinis autoritetas. Utilitarinis liberalizmas, kuris tęsiasi nuo Jeremy Benthamo iki Herberto Spencerio, laikėsi tokio požiūrio į bažnyčią, valstybę, parapiją, gildiją, šeimą ir moralinę tradiciją, kuris niekuo ypatingai nesiskyrė nuo ankstyvųjų Švietimo amžiaus pažiūrų. Macaulay'aus, Buckle'io ir Spencerio raštuose atskiro, save motyvuojančio ir stabilizuojančio individo samprata yra pirminė. Institucijos ir tradicijos yra antrinės: geriausiu atveju — jo šešėliai; blogiausiu — savęs įtvirtinimo barjerai.

Radikalizme, kuris dažnai kyla iš liberalizmo ir yra su juo gretinamas, galima aptikti visiškai skirtingą mąstymo būdą. Jeigu yra nors vienas elementas, kuris išskiria devyniolikto ir dvidešimto amžių radikalizmą, tai, mano manymu, yra išganymo galimybių, kurios glūdi politinėje valdžioje, pojūtis: jos užgrobimas, apvalymas ir beribis, net teroristinis, naudojimasis ja žmogaus ir institucijų reabilitacijai; beveik neribotas, susijęs su valdžia tikėjimas protu, formuojant naują socialinę tvarką.

Iki aštuoniolikto amžiaus maištai prieš socialinę tvarką, kurie buvo gana dažni net viduramžiais, buvo neatsiejami nuo religijos. Husitų, anabaptistų, levelerių, šakerių ir kitų, kurie kartkartėmis pakildavo prieš viešpataujantį autoritetą, tikslai buvo religiniai. Socialinės ir ekonominės sąlygos, aišku, padėdavo šiems maištams įsiliepsnoti, ir maištų metu leidžiamose brošiūrose ir manifestuose tikrai būdavo nuorodų į kančią ir skurdą.

Tačiau svarbu tai, kad šios nuorodos buvo įvardijamos religiniais terminais, buvo apeliuojama į prarastą apaštalų krikščionybės grynumą arba į fundamentalią antrojo Kristaus atėjimo viltį.

Pagrindinė devynioliktо amžiaus radikalizmo linija yra visiškai pasaulietinė. Maišto fakelą perėmė tie, kurie regėjo Europos ir žmonijos viltį ne religinėje, bet politinėje visuomenės kovoje. Aukso amžiaus siekimas neišnyko, išnyko tik jo krikščioniškas turinys. Devynioliktо amžiaus radikalizmui (jakobinizmui, Viešojo saugumo komitetui, ypač Briumero 18-osios *coup d'etat*) neabejotinai buvo būdingas revoliucinis chiliazmas, kuris kilo iš tikėjimo absoliučia valdžia; ne valdžia dėl jos pačios, bet dėl racionalistinio ir humanitarinio žmogaus išlaisvinimo iš tironijos ir nelygybės (taip pat ir religinės), kurios jį slėgė tūkstantmečiais.

Konservatizmo atvejis yra sudėtingesnis. Kadangi iš visų trijų ideologijų jis buvo mažiausiai aptartas, o tarp principinio filosofinio konservatizmo dogmų ir vienijančių sociologijos idėjų yra nepaprastai glaudus ryšys, todėl konservatizmą reikia patyrinėti plačiau.

Modernus konservatizmas, bent jau savo filosofine forma, yra Industrinės ir Prancūzijos revoliucijų kūdikis: jų protagonistų nelauktas ir nekenčiamas, bet vis dėlto kūdikis. Tai, ką abi revoliucijos griovė, tokių žmonių, kaip Burke'o, Bonaldo, Hallerio ir Coleridge'o, konservatizmas gynė. O tai, ką abi revoliucijos iškėlė — tautinę demokratiją, technologiją, sekuliarizmą ir t. t., — konservatizmas puolė. Centrinis liberalizmo etosas yra individualus išsilaisvinimas, o radikalizmo — politinės valdžios ekspansija, siekiant socialinių ir moralinių tikslų, o konservatizmo etosas yra tradicija, iš esmės viduramžiška tradicija. Konservatyvus socialinės tradicijos gynimas pabrėžė

bendruomenės, giminystės, hierarchijos, autoriteto ir religijos vertybes, taip pat perspėjo dėl socialinio chaoso, kurį galėtų sukelti absoliuti valdžia, jeigu liberalizmo ir radikalizmo jėgos atpalaiduotų individus nuo šių vertybių kontekstų.

Priešingai Švietimo filosofams, konservatoriai pradėjo nuo institucinės tvarkos, kurią jie paveldėjo iš istorijos, absoliutaus tikrumo. Jiems „prigimtinė" tvarka, kurią atskleidė grynasis protas, tvarka, kuria *philosophes* grindė savo triuškinančias atakas prieš tradicinę visuomenę, neturėjo jokio tikroviško pagrindo. Konservatyvus mąstymas visiškai pakeitė požiūrį į problemą. Konservatoriai būtent teikė pirmenybę visuomenei ir jos tradicinėms institucijoms, o ne individui, šitaip pagrįsdami savo puolimą prieš Švietimo prigimtinės teisės, prigimtinio įstatymo ir savarankiško proto idėjas.

Konservatoriai devyniolikto amžiaus pradžioje suformuoja Antišvietimą. Nėra konservatyviame renesanse nė vieno veikalo, nė vienos reikšmingos idėjos, kuri nebūtų siekusi paneigti *philosophes* idėjų. Vieni, pavyzdžiui, Chateaubriand'as, mėgdavo pasiremti kuriuo nors iš švietėjų, jeigu prireikdavo užsipulti kitą — dažniausiai Voltaire'ą, kurio meistriškos atakos prieš krikščionybę ypač erzino krikščionių konservatorius. Net Burke'as randa gerų žodžių, jeigu tik šie gali sukelti prieštaravimus ir susiskaidymą Švietimo stovykloje. Tačiau neapykanta Švietimui, ypač Rousseau, filosofiniame konservatizme yra fundamentali.

Praeities pranašai, šitaip ne be pagrindo buvo vadinami konservatoriai, vargu ar galėjo paveikti pagrindines Europos gyvenimo ir mąstymo sroves. Tačiau mūsų supratimas apie tai, kas devynioliktame amžiuje buvo reikšminga ir gilu, labai nukentėtų, jeigu konservatoriams teiktume tik antikvarinę reikšmę. Visose minties istorijose

Burke'o, ypač Hegelio, didžiulė įtaka yra neabejotinai pripažinta, nors dažniausiai jie aptariami kaip pavieniai mąstytojai, o ne kaip idėjų sąjūdžio, pranokstančio jų akiratį, atstovai. Juos, be abejo, reikia vertinti, kaip ir Voltaire'ą bei Diderot Švietime, kaip individus, bet ir kaip du iš daugelio mąstytojų, kurių bendros pažiūros suformuoja amžinų idėjų modelį.

Prancūzų konservatoriai galbūt labiausiai iš jų visų buvo pamiršti. Bonaldas, Maistre'as, Chateaubriand'as visuotinai laikomi keistomis, beveik gotikinėmis figūromis „romantizmo" istorijoje, nors, išgirdę apie tokią kategorizaciją, bent pirmieji du tikrai apsiverstų karstuose; talentingojo Lamennais konservatyvią jaunystę visiškai užgožė jo vėlyvoji, radikali, veikla. Tačiau prancūzų konservatorių įtaka socialinei minčiai buvo neabejotina. Tereikia žvilgtelėti į kai kuriuos sociologus, kad šitai paaiškėtų. Štai Saint-Simonas ir Comte'as nešykštėjo pagyrų „retrogradų mokyklai", kaip ji vėliau buvo pavadinta. Ši „nemari Maistre'o vadovaujama grupė, — rašė Comte'as, — ilgam susilauks pozityvistų dėkingumo"[2]. Saint-Simonas tvirtino, kad Bonaldas inspiravo jo susidomėjimą „kritiniais" ir „organiniais" istorijos laikotarpiais ir darė įtaką jo pasiūlymams „stabilizuoti" industrializmą ir demokratiją. Viena karta vėliau Le Play savo *Europos darbininkų klasėse* suteikė mokslinę išraišką Bonaldo ankstyvajam poleminiam darbui apie šeimą. Nekyla klausimų dėl konservatizmo įtakos Tocqueville'iui; jo atsargus, nevienareikšmis pritarimas demokratijai tiesiogiai kilo iš konservatizmo. Pagaliau amžiaus pabaigoje nereligingo ir politiškai liberalaus Durkheimo raštuose atrandame prancūzų konservatizmo idėjas, išverstas į kai kurias esmines jo sisteminės sociologijos teorijas: kolektyvinę sąmonę, funkcinį institucijų ir idėjų pobūdį, pagalbines asociacijas, taip pat ir jo bendrą nuostatą prieš individualizmą.

Prieš ką sukyla konservatizmas? Pirmiausia prieš Revoliuciją, bet ne vien tik prieš ją. Manau, kad geriausia suprasti konservatizmą kaip plačią ataką prieš modernizmą ir jo politinius, ekonominius ir kultūrinius elementus. Revoliucija buvo išeities taškas, tačiau visiems konservatoriams Revoliucija turėjo tik simbolinę ir istorinę reikšmę. Jie laikė ją neišvengiama esminių modernios Europos istorijos tendencijų kulminacija, tendencijų, kurių pasekmė buvo tokia siaubinga. Nedaug kas žengė taip toli kaip Bonaldas, kuris Terorą laikė Dievo skirta bausme Europai už jos pasaulietines ir individualistines erezijas, tačiau, be išimties, visi konservatoriai giliai tikėjo, kad tai, kas Europos istorijoje po Reformacijos buvo labiausiai išskirtina ir modernu, buvo arba blogis, arba blogio preliudija.

Kai konservatoriai rekonstravo Europos istoriją, jie pirmiausia aptiko protestantišką individualaus tikėjimo atsiskyrimą nuo bažnyčios disciplinos, kuris neišvengiamai vedė prie nuolatinių nesutarimų. Nuo čia tebuvo mažas žingsnis iki įžūlaus Bacono ir Descartes'o reikalavimo baigtiniui individui suteikti intelektualines galias ir pažinimą, kuris priklausė Dievui ir visuomenei. Atsiradus pasaulietinio individualizmo erezijai, argi nebuvo logiškai nuoseklu, kad žmonės ėmė žvelgti į visuomenę kaip ir į fizinę gamtą, pritaikydami jai savo pačių išrastus mechanizmus, ją perdarydami, formuodami pagal įgeidžius? Pagaliau iš viso to tegalėjo kilti pavojingas romantinis įvaizdis žmogaus, iš prigimties gero, nepajudinamai stabilaus, kurio instinktus be jokio reikalo represavo institucijos ir vyriausybė. Būtent toks buvo konservatorių požiūris į Revoliucijos ir modernizmo ištakas.

Yra ir kitų konservatyvaus modernizmo vaizdo elementų, kuriuos galima kildinti tiesiogiai iš Prancūzijos revoliucijos. Lygiava ir centralizuota valdžia, kuri remia-

si liaudimi, galbūt yra svarbiausi elementai, tačiau su jais glaudžiai susiję ir kiti: tradicijos ir pamaldumo disciplinos pakeitimas jausmais ir aistra religijoje, politikoje ir mene; šventų, iracionalių vertybių pakeitimas beasmenėmis ir efemeriškomis sutarties ir naudos normomis; tiek religinio ir socialinio, tiek politinio, autoriteto nuosmukis; laisvės praradimas, laisvės, kurią konservatoriai suprato viduramžiška šio žodžio prasme ne kaip nepriklausomybę ir savivalę, bet kaip principinę *teisę* dieviškame įstatyme ir tradicijoje; kultūros nuvertinimas kaip jos masinio išplitimo pasekmė; pagaliau visa kita sau pajungianti progresyvistinė deterministinė galvosena, kuri praeitį, dabartį ir ateitį tvirtai susiejo su etinėmis blogo, geresnio ir geriausio kategorijomis.

Ši elementų plejada kyla iš bendros konservatizmo nuostatos dėl moderniojo pasaulio, kurį parengė Reformacija, kapitalizmas, nacionalizmas ir protas ir kurį pagimdė Revoliucija. Nėra sunku atrasti visus šiuos elementus Burke'o reakcijoje į Prancūzijos revoliuciją, jie ryškūs ir kitų Europos, taip pat ir Amerikos konservatorių veikaluose. Jeigu konservatorių idėjos niekada neprigijo Amerikoje, tai ne todėl, kad keli genialūs mąstytojai, pvz., Johnas Randolphas iš Roanoko, Jamesas Fenimore'as Cooperis, Johnas C. Calhounas ir kiti, nebandė jų įdiegti Amerikos politiniame mąstyme. Taip buvo todėl, kad Jungtinės Amerikos Valstijos, stokojančios viduramžių institucinės patirties, nelabai kuo galėjo jas maitinti, padaryti jas būtinas ir pritaikyti Amerikos scenovaizdžiui. Tačiau Europoje viduramžių praeitis iš karto po Prancūzijos revoliucijos tapo jausmus žadinančių simbolių sistema.

Naujas viduramžių — jų institucijų, vertybių, temų ir struktūrų — atradimas yra reikšmingas įvykis devyniolikto amžiaus intelektualinėje istorijoje[3]. Nors pirmiausia

jis yra reikšmingas Europos konservatizmui, nes, galima sakyti, jis formuoja konservatyvaus geros visuomenės įvaizdžio modelį, vis dėlto šis atradimas turi reikšmę ir sociologiniam mąstymui, nes paruošia sąvokinę jo atsako modernizmui medžiagą. Labiau nei bet kuris kitas pavienis įvykis, viduramžių atradimas lėmė akivaizdų skirtumą tarp Švietimo tipinės istorijos rekonstrukcijos ir standartinio devyniolikto amžiaus istorijos rašymo. Prancūzų *philosophes*, taip pat tokie anglų racionalistai, kaip Gibbonas, Adamas Smithas ir Benthamas, kategoriškai smerkė Tamsos amžius, daugiau nei tūkstančio metų laikotarpį nuo Romos žlugimo iki Proto amžiaus pradžios.

Dabar viduramžiai yra įvertinti humanistiniu požiūriu: iš pradžių Hallerio, Savigny, Bonaldo ir Chateaubriand'o, kuriems šis periodas yra didžiai įkvepiantis, raštuose; vėliau ir platesniame kontekste — teisininkų, istorikų, teologų, romanistų ir kitų veikaluose. Viduramžiai sukūrė devyniolikto amžiaus atmosferą taip pat, kaip klasikinė mintis — Renesansą. Istorinės mokyklos socialiniuose moksluose iškilimas buvo pagrįstas istorine ir institucine medžiaga, kuri visų pirma, buvo viduramžiška. Būtent viduramžių visuomenė sudarė lyginamąją atsvarą modernizmui jo kritikų darbuose. Jeigu aštuonioliktame amžiuje buvo populiaru naudoti primityvių kultūrų medžiagas (pavyzdžiui, buvo madinga „egzotika", kuri stipriai paveikė prigimtinio įstatymo modelius), norint parodyti jų kontrastą su dabartimi, tai devynioliktame amžiuje lyginamiesiems tikslams imta naudoti viduramžišką medžiagą. Žinoma, tai buvo daugiau nei palyginimas. Kaip akivaizdu iš monumentalių Gierke'o, Fustelo de Coulanges, Rashdallio ir Maitlando studijų, susidomėjimas viduramžiais buvo pajungtas moksliniams institucinių Europos ekonomikos, politikos ir kultūros pradmenų tyrinėjimams. Viduramžiai buvo idealizacijos

ir utopijos devynioliktame amžiuje šaltinis (Chateaubriand'o, Sero Walterio Scotto ir kitų iki pat Williamo Morriso raštuose), tačiau jie taip pat buvo daugelio reikšmingų tyrimų istorijoje ir socialiniuose moksluose telkinys.

Medievelizmo ir sociologijos ryšys yra gana glaudus. Jau minėjome Comte'o susižavėjimą konservatoriais, kuris nulėmė analogišką pagarbą viduramžiams. Nedaug kas prilygo Comte'ui liaupsėmis; medievelizmas yra, be abejonės, tikrasis jo sociologinės utopijos *Pozityviojoje valstybėje* modelis. Tiesa, į jo venas Comte'as įleido pozityvizmo, pakeitusio katalikybę, kraujo, tačiau nekelia abejonių jo susižavėjimas viduramžių visuomenės *struktūra* arba jo troškimas atstatyti tos visuomenės esmę, kurią užteršė „mokslas". Viduramžių visuomenė su jos lokalizmu, hierarchija ir religine sandara yra pastovus atskaitos taškas Tocqueville'io, tiek Amerikos demokratijos, tiek modernaus režimo Europoje studijose. Le Play atvirai grindė savo išgirtąją „giminę" viduramžių šeima ir skelbė viduramžius (o ne „netinkamas primityvias ir antikines visuomenes") tikruoju dėmesio objektu „lyginamosiose socialinių faktų studijose". Tönniesas visą savo *Gemeinschaft* tipologijos turinį kildino iš viduramžių kaimo, šeimos ir klano. Durkheimas, siūlydamas pagalbines profesines asociacijas, rėmėsi viduramžių gildijomis, žinoma, nurodydamas šių visuomeninių darinių skirtumus, nes kritikai labai dažnai jį kaltindavo tuo, kad jis grindžia savo visuomenės mokslą korporatyvizmo, organicizmo ir metafizinio realizmo vertybėmis.

Šituo aš nenoriu tvirtinti, kad sociologų nuotaika atitiko viduramžius. Sunku būtų atrasti kitą tokį „modernų" savo socialinėmis ir politinėmis pažiūromis mąstytoją kaip Durkheimas. Durkheimo socialinės teorijos dvasia iš esmės yra racionalistinė-pozityvistinė, daugiausia paveldėta iš Descartes'o, kuris triuškino scholastiką labiau

nei kuris nors kitas septyniolikto amžiaus filosofas. Tą patį galima pasakyti apie Tönnies'ą, Weberį ir Simmelį.

Ideologija ir sociologija

Svarbu aptarti asmenines sociologų, kuriems skirsime pagrindinį dėmesį, ideologijas. Mes ką tik svarstėme ideologijas abstrakčiai, suvokdami jas kaip dirvą šimtmečio doktrinoms ir sąvokoms. Žvelgiant į asmenybes, vaizdas nėra toks aiškus ir lengvai išskaidomas. Tiesa, yra gana lengva Le Play, Marxą ir Spencerį priskirti jų reprezentuojamoms ideologijoms. Le Play buvo konservatorius *par excellence*, Marxas buvo radikalizmo devynioliktame amžiuje įsikūnijimas. Ir Spenceris pagal visus to meto standartus buvo liberalas. Tačiau su kitais yra sunkiau. Comte'ą galima laikyti radikalu, turint galvoje jo *Pozityvios valstybės* bei jos totalaus Vakarų visuomenės pertvarkymo plano utopizmą. Vis dėlto daugeliui jo amžininkų, ypač Johnui Stuartui Milliui, Comte'as dėl savo nuosaikaus pritarimo mokslui, pramonei ir pozityvizmui buvo liberalas; o didžiai konservatyvus jo naujo mokslo sąvokų užtaisas yra neabejotinas — šios sąvokos tikrai užtikrina Comte'ui ypatingą vietą prancūzų konservatyvioje mintyje nuo pat *Action Française*, taip pat ir Amerikos pietų mintyje iki Pilietinio karo. Tocqueville'io pavyzdys galbūt aiškesnis: susijungęs liberalizmas ir konservatizmas. Jis asmeniškai palaikė ryšius su savo meto liberalais ir vaidino įtakingą vaidmenį 1848-ųjų revoliucijoje, todėl nėra pagrindo manyti, kad Tocqueville'is norėjo atgaivinti praeitį. Jam demokratija yra vienas iš negrįžtamų istorijos posūkių. Tačiau jo demokratijos vertinimas ir kritika yra pabrėžtinai konservatyvi.

Dar sudėtingesnės yra kitų titanų ideologinės pažiūros. Tönniesą būtų galima priskirti prie konservatorių

jau vien dėl jo kilmės ir akivaizdaus atsidavimo *Gemeinschaft* gyvenimo būdui. Tačiau Tönniesas nelaikė savęs konservatoriumi, ir jo politinės simpatijos buvo neginčijamai liberalios. Ar Simmelis, Weberis, Durkheimas buvo liberalai? Atsakymas tikriausiai būtų: taip. Radikalai? Ne; netgi Durkheimas, kuris kartais ne savo noru yra priskiriamas prie socialistų. Konservatoriai? Jokia politine tam laikotarpiui būdinga prasme. Jie visi — Weberis, Durkheimas ir Simmelis — buvo atsiskyrę nuo konservatorių politikoje ir ekonomikoje.

Tačiau šitaip pabaigti būtų netikslu. Yra ne tik požiūrio konservatizmas, bet ir sąvokos bei simbolio konservatizmas. Žvelgiant iš šių dienų perspektyvos, visų trijų mąstytojų raštuose galima aptikti gilias konservatizmo sroves, nukreiptas prieš atviro politinio užsiangažavimo srautą. Kiekvieno iš jų mintyje galima įžvelgti elementus, kurie beveik tragiškai kirtosi su pagrindinėmis liberalizmo ir modernizmo tendencijomis. Visas Weberio gyvenimas buvo kova tarp jo liberalių nuostatų ir supratimo, kad modernizmas, racionalizuodamas kultūrą ir mąstymą, griauna Europos kultūros vertybes. Šis vidinis konfliktas paaiškina melancholiją, kuri persmelkia kai kuriuos Weberio darbus ir kuri net sustabdydavo trumpam jo kaip mokslininko veiklą. Nei Simmelis, nei Durkheimas tokios melancholijos neišgyveno, tačiau negalime nepaisyti jų darbuose tos pačios įtampos tarp politinio liberalizmo ir humanistinio arba kultūrinio konservatizmo, nors patys mąstytojai šito ir nepripažintų.

Sociologijos paradoksas — ir, kaip matome, kūrybingas paradoksas — yra tas, kad sociologija, savo tikslais ir politinėmis bei mokslinėmis pagrindinių atstovų vertybėmis būdama modernistinė, vis dėlto savo pagrindinėmis sąvokomis ir perspektyvomis yra artimesnė, paprastai tariant, filosofiniam konservatizmui. Bendruomenė,

autoritetas, tradicija, šventybė praėjusiame amžiuje buvo prioritetinės konservatorių problemos, aptinkamos toje intelektualinėje gijoje, kuri driekiasi nuo Bonaldo ir Hallerio iki Burckhardto ir Taine'o. Jai priklauso ir susvetimėjimo, totalitarinės valdžios, galinčios kilti iš masinės demokratijos ir kultūros nuosmukio, nuojautos. Bergždžiai ieškotume šių idėjų bei nuojautų poveikio svarbiems amžiaus politiniams mokslininkų, psichologų ir etnologų interesams. Tačiau sociologijoje jos, žinoma, pakeistos pagal racionalius ir mokslinius sociologų *tikslus* sudaro pačią disciplinos šerdį.

Sociologinės vaizduotės šaltiniai

Reikia pabrėžti du paskutinius aspektus: pirma, moralinį modernios sociologijos pagrindą ir, antra, intuityvią arba meninę minties, kurioje reiškiasi pagrindinės sociologijos idėjos, formą.

Pagrindinės socialinių mokslų idėjos yra tvirtai įsišaknijusios moralinėje pasaulėžiūroje. Nors ir labai abstrakčios būtų šios idėjos, nors ir labai neutralios jos atrodytų mokslininkams ir teoretikams, jos niekada iš tiesų neatsiribojo nuo savo moralinio šaltinio. Tai tinka ir šios knygos idėjoms. Jos kilo ne iš elementaraus, moraliniu požiūriu bešališko grynojo mokslo teorizavimo. Mes nenuvertiname mokslo didybės, kai teigiame, jog Weberio ir Durkheimo darbams intelektualinę žaliavą — vertybes, sąvokas ir teorijas — teikė devynioliktame amžiuje siautę moraliniai konfliktai. Kiekviena iš šių idėjų pirma pasirodo neužmaskuota, nedviprasmiška moralinio teigimo forma. Iš pradžių bendruomenė yra moralinė vertybė, ir tik pamažu šios sąvokos sekuliarizacija įsitvirtina sociologiniame šimtmečio mąstyme. Tą patį galima pasakyti ir apie susvetimėjimą, autoritetą, statusą ir kitas idėjas.

Moralinis šių idėjų kontekstas niekada visiškai neprarandamas. Net moksliniuose Weberio ir Durkheimo darbuose, praėjus šimtui metų po to, kai šios idėjos pirmą kartą pasirodė, moralinis elementas tebėra gyvas. Didieji sociologai niekada nenustojo būti moralės filosofais.

Ir niekada nenustojo būti menininkais![4] Svarbu turėti omenyje, bent kaip profilaktiką prieš vulgarųjį scientizmą, kad nė viena iš mūsų aptariamų idėjų — jos tebėra šiuolaikinio sociologinio mąstymo centre — neatsirado kaip rezultatas to, ką šiais laikais esame linkę vadinti „problemas sprendžiančiu" mąstymu. Be išimties, kiekviena iš šių idėjų yra mąstymo procesų — vaizduotės, vizijos, intuicijos, — būdingų tiek menininkui, tiek mokslininkui, rezultatas. Aš noriu šitai pabrėžti tik todėl, kad mes gyvename amžiuje, kai visi geranoriški ir iškalbingi sociologijos bei kitų socialinių mokslų mokytojai nuolat teigia, jog tai, kas jų disciplinoje yra moksliška (taigi svarbu!), yra vien tik problemas apibrėžiančio ir sprendžiančio mąstymo pasekmė.

Ar kas galėtų patikėti, kad Tönnieso *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* tipologija, Weberio *racionalizacijos* vizija, Simmelio *metropolio* įvaizdis ir Durkheimo *anomijos* perspektyva kilo iš loginės empirinės analizės, kaip ji suprantama šiais laikais? Klausti — tai žinoti atsakymą. Tiesiog šie žmonės nesusidūrė su ribotomis, aiškiomis problemomis. Jie apskritai nebuvo problemų sprendėjai. Kiekvienas iš jų savo gilia intuicija ir subtilia vaizduote atsiliepė į jį supantį pasaulį kaip menininkas ir kaip menininkas objektyvavo vidines ir tik iš dalies sąmoningas proto būsenas.

Aptarkime vieną pavyzdį: visuomenės ir žmogaus sampratą didžiojoje Durkheimo studijoje apie savižudybę. Iš esmės tai yra tiek pat menininko, kiek ir mokslininko požiūris. Fonas, detalės ir charakteristika susilieja į

tai, kas suteikia pavidalą visai socialinei tvarkai. Kaip Durkheimas atrado savo pagrindinę idėją? Galime būti tikri: jis jos neatrado, studijuodamas gimimų ir mirčių Europoje statistines lenteles, — tai būtų mokslinis pasakojimas, kaip ir Darwinas nesuprato natūralios atrankos iš stebėjimų kelionės „Beagle“ laivu metu. Kai jis tyrinėjo statistines lenteles, *Savižudybės* idėja, planas ir išvada jau buvo jo galvoje. Tuomet, iš kur Durkheimas paėmė šią idėją, galime tik spėlioti. Galbūt jis aptiko ją skaitydamas Tocqueville'į, kuris perėmė ją iš Lamennais, šiam perėmus ją iš Bonaldo ar Chateaubriand'o. Arba ji galėjo susiformuoti iš asmeninės patirties — iš atsiminto Talmudo fragmento, iš intuicijos, kurią nulėmė asmeninis vienišumas ir kitoniškumas, gyvenimo Paryžiuje fragmentas. Kas gali žinoti? Tačiau aišku viena. Kūrybiškas *Savižudybės* pagrindą sudarančių idėjų mišinys, kuriuo mes tebesinaudojame savo moksliniuose darbuose, buvo paruoštas tokiu būdu, kuris labiau panašus į menininko, o ne į duomenų procesoriaus, logiko ar technologo naudojamą būdą.

Tą patį galima pasakyti apie Simmelio, daugeliu požiūrių kūrybiškiausio ir nuoširdžiausio iš sociologų, idėjas ir perspektyvas. Jo baimės, meilės, konvencionalumo, valdžios ir draugystės traktuotės byloja apie menininko-eseisto mąstyseną, todėl visai teisingai jį galima gretinti su tokiais meistrais kaip Montaigne'as ir Baconas. Pašalinkite iš nepažįstamojo, diados ir slaptumo vaidmens sampratų meninę viziją, ir jose nebeliks gyvybės. Simmelis išlaiko nuostabią įtampą tarp estetinio konkretumo ir filosofinės bendrybės, ir tai byloja apie genialumą. Simmelio darbe yra estetinis elementas, kuris neleidžia sutraukti viso sociologinio turinio į anoniminę, sistemišką teoriją. Norint iš tiesų suprasti, būtina grįžti prie paties Simmelio. Kaip ir Darwino bei Freudo atveju, visada bus galima sužinoti iš paties kūrėjo ką nors reikšmingo, ko

negalima rasti beasmeniuose sociologinės teorijos teiginiuose.

Mūsų priklausomybė nuo šių idėjų ir jų sumanytojų yra panaši į menininko priklausomybę nuo menininkų, kurie kūrė iki jo. Kaip romanistas visuomet galės mokytis vis iš naujo studijuodamas Dostojevskio ir Jameso veikalus — išmokti veiksmo vystymo ir formos pojūčio, taip pat pasisemti įkvėpimo iš kūrybinio šaltinio, — taip sociologas visada galės daug sužinoti, skaitydamas Weberio ir Simmelio darbus.

Būtent šis bruožas skiria sociologiją nuo kai kurių gamtos mokslų. Jaunas fizikas, skaitydamas Newtoną, gali išmokti ko nors naujo tik iki tam tikros ribos. Kartą suvokęs esmines *Principia* problemas, jis nelabai ką naujo sužinos perskaitęs knygą dar kartą (nebent jis būtų mokslo istorikas). Visiškai kitoks yra sociologo santykis su Simmeliu arba Durkheimu. Visuomet tiesioginis skaitymas bus informatyvus, plės akiratį ir žadins kūrybiškumą. Panašiai šiuolaikinis menininkas nuolat sugrįžta prie viduramžių architektūros studijų, Elžbietos laikų soneto, Matisse'o tapybos. Tokia yra meno istorijos esmė, ir todėl sociologijos istorija labai skiriasi nuo mokslo istorijos.

2

DVI REVOLIUCIJOS

Senosios tvarkos žlugimas

Fundamentalias Europos sociologijos idėjas geriausiai suprasime kaip atsaką į tvarkos problemą, kurią sukūrė devyniolikto amžiaus pradžioje senąjį režimą ardę industrializmo ir revoliucinės demokratijos gūsiai. Pažvelgus į idėjų pobūdį, veikalų, kuriuose jos pasirodė, prigimtį ir idėjų bei veikalų ryšį su amžiumi, tegalima padaryti tik tokią išvadą. Intelektualiniai sociologijos elementai atspindi visiškai tas pačias jėgas ir įtampas, kurios nubrėžė ir šiuolaikinio liberalizmo, konservatizmo bei radikalizmo kontūrus.

Senosios tvarkos Europoje žlugimas — tvarkos, paremtos giminyste, žeme, socialine klase, religija, vietine bendruomene ir monarchija, — kad ir kaip ten būtų, išlaisvino įvairius galios, turto ir statuso elementus, kurie, nors ir netvirtai, buvo tarpusavyje susipynę nuo pat viduramžių. Galima regėti šiuos revoliucijos išblaškytus, industrializmo ir demokratijos jėgų suardytus elementus, besiritančius per visą devyniolikto amžiaus politinį Europos žemėlapį, taikančius į naujus ir labiau tinkamus kontekstus.

Jei devyniolikto amžiaus politikai rūpi *praktinės* žmonių pastangos šiuos elementus iš naujo suvienyti, tai socialinės minties istorijai svarbios yra *teorinės* pastangos

vėl juos sutelkti, t.y. suderinti su naujojo amžiaus filosofinėmis ir mokslinėmis perspektyvomis. Bendruomenės prigimtis, galios išsidėstymas, turtų ir privilegijų stratifikacija, individo vaidmuo augančioje masinėje visuomenėje, sakralių vertybių suderinimas su politinėmis ir ekonominėmis realijomis, Vakarų visuomenės vystymosi kryptis — tai plačios devyniolikto amžiaus žmogaus mokslo temos. Jos tiek pat plačiai svarstomos turguje, parlamento rūmuose ir neretai barikadose.

Dvi savo reikšme monumentalios jėgos suteikė impulsą šioms temoms: Industrinė revoliucija ir Prancūzijos revoliucija. Devynioliktame amžiuje būtų sunku rasti bent vieną mąstymo ir rašymo sritį, kurios nebūtų paveikę vienas ar abu šie įvykiai. Kiekvieno iš jų stichiškumas yra pakankamai akivaizdus, jeigu patikėsime pergyvenusių revoliucijas ir jų tiesiogines pasekmes liudijimais. Šiandien per daug lengva išdildyti abiejų revoliucijų tapatumą ilgalaikiuose pokyčių procesuose; mes esame linkę pabrėžti tęstinumą labiau nei netolydumą, evoliuciją labiau nei revoliuciją. Tačiau to meto intelektualams, tiek radikalams, tiek konservatoriams, pokyčiai reiškė tūkstantmečio šuolį. Kontrastas tarp dabarties ir praeities atrodė absoliutus — gąsdinantis arba teikiantis vilčių, nelygu, koks buvo santykis su senąja tvarka ir ją palaikiusiomis jėgomis.

Šiame skyriuje labiau aptarsime ne šių revoliucijų įvykius ir pokyčius, bet įvaizdžius ir vertinimus, kuriuos galima aptikti devyniolikto amžiaus socialinėje mintyje. Mums nerūpi aktuali istorinė Industrinės ar Prancūzijos revoliucijų prasmė, jų konkretus santykis su praeitimi ir ateitimi. Mus domina idėjos, o ryšys tarp įvykių ir idėjų niekada nebūna tiesioginis; į jį visados įsiterpia įvykių suvokimas. Taigi lemiamas yra moralinio įvertinimo, politinės ideologijos vaidmuo.

Industrinė revoliucija, buržuazijos galia ir proletariato iškilimas gal ir neturėjo tokios reikšmės, kurią šioms sąvokoms priskyrė Marxas, tačiau aišku, kad be jų *suvokimo* nėra kito būdo atsižvelgti į galbūt svarbiausią intelektualinį ir socialinį judėjimą vėlesnėje Vakarų istorijoje. Tą patį galima pasakyti ir apie Prancūzijos revoliuciją. Alfredas Cobbanas neseniai nurodė Prancūzijos revoliucijos „mitą", turėdamas omenyje, kad ne tik Revoliucijos staigumas, bet ir jos reikšmė buvo perdėta. Tačiau kai kurių sociologijos kūrėjų — Comte'o, Tocqueville'io, Le Play — nuomone, Prancūzijos revoliucija buvo mitas visiškai kita prasme, veikiau ta, kurią šiam žodžiui priskyrė Sorelis. Šiems mąstytojams — ir daugeliui kitų — Prancūzijos revoliucija savo beribiu stichiškumu atrodė beveik kaip dieviškas aktas. Joks kitas įvykis nuo pat Romos žlugimo penktame amžiuje, galbūt išskyrus dvidešimto amžiaus bolševikų revoliuciją, nesukėlė tokių intensyvių emocijų, taip nepritraukė dėmesio ir netapo daugybės dogmų ir perspektyvų žmogaus ir jo ateities atžvilgiu pagrindu.

Žodžiai, kaip neseniai pažymėjo E. J. Hobsbawnas, dažnai geriau liudija už dokumentus. Laikotarpis, apimąs paskutinį aštuoniolikto amžiaus ketvirtį ir pirmąją devyniolikto amžiaus pusę, yra vienas vaisingiausių žodžių formavimosi laikotarpių istorijoje. Atkreipkime dėmesį į žodžius, kurie arba buvo šiuo laikotarpiu sukurti, arba — o tai yra tas pats — įgavo savo dabartinę reikšmę: *pramonė, pramoninis, demokratija, klasė, vidurinė klasė, ideologija, intelektualas, racionalizmas, humanitaras, atomistinis, masės, komercializmas, proletariatas, kolektyvizmas, egalitarinis, liberalas, konservatorius, mokslininkas, utilitaristas, biurokratija, kapitalizmas, krizė*[1]. Nors yra ir kitų žodžių, tačiau šie yra pagrindiniai, ir būtent juos mes aptarsime šiame skyriuje.

Aišku, šie žodžiai nebuvo tik paprasti langeliai abstrakčių samprotavimų apie visuomenę ir jos pokyčius žaidime. Visi kaip vienas jie yra prisodrinti moralinio intereso ir šališkos identifikacijos. Ir šitai devyniolikto amžiaus pabaigai tinka ne mažiau nei pradžiai, kai šie žodžiai pirmą kartą pasirodė. Toks tvirtinimas nereiškia, kad paneigiamas jų vėlesnis efektyvus vartojimas objektyviuose visuomenės tyrimuose ar juo abejojama. Visi pagrindiniai minties amžiai kultūros istorijoje yra charakterizuojami pagal naujų žodžių ir žodžių reikšmių gausėjimą. Ar yra kitas būdas nutraukti intelektualinio konvencialumo ryšius, jei ne naujų žodžių, kurie tik vieni pajėgūs suteikti išraišką naujoms jos pasigendančioms jėgoms ir vertybėms, aštrumu? Per daug lengva pirmą kartą pasirodžiusius žodžius apšaukti „žargonu" ir „lingvistiniu barbarizmu" — nors kai kurie iš tiesų užsitarnauja šių epitetų ir susilaukia bausmės vėliau būti užmirštiems, — tačiau minties istorija byloja, kad retas kuris iš pagrindinių žodžių humanistiniame žmogaus ir visuomenės tyrime atsiranda kitaip, o ne kaip moralinės aistros ir ideologinio intereso pagimdytas neologizmas.

Industrializmo temos

Niekur kitur negalima jų geriau pamatyti kaip poveikyje, kurį Industrinė revoliucija padarė devyniolikto amžiaus mąstymui. Nors Industrinės revoliucijos jėgą tiksliausiai atskleidžia anglų mintis ir tekstai — tiek literatūriniai, tiek moksliniai, — jau vien dėl to, kad ši revoliucija yra išskirtinai angliška, kaip ir politinė revoliucija, prasidėjusi 1789-aisiais, yra prancūziška, industrializmo prielaidos nebuvo dingusios iš prancūzų ir vokiečių mąstytojų akiračio. Platus atgarsis, kurio visoje Europoje susilaukė 1776-aisiais išleista Adamo Smitho

Tautų turtas, net didžiausius mokslo atsiskyrėlius įspėjo, kokios gali būti Industrinės revoliucijos pasekmės. Anksčiau nei frazė „Industrinė revoliucija" pateko į apyvartą, rašto žmonės Vokietijoje ir Prancūzijoje vartojo žodžius „Anglijos sistema" norėdami aprašyti teisinio individualizmo ir ekonomizmo jėgų derinį, pakeitusį Anglijos visuomenę. Kaip pamatysime kituose skyriuose, bendruomenės, statuso ir autoriteto problemas sociologai, nuo Comte'o iki Weberio, tyrė beveik tuose pačiuose kontekstuose tų pokyčių, kuriuos Europos visuomenėje sukėlė darbo pasidalijimo, pramoninio kapitalo ir naujų verslininko bei darbininko vaidmenų jėgos.

Kokie Industrinės revoliucijos aspektai susilaukė daugiausia dėmesio iš sociologų, turėjo daugiausia įtakos, formuojant sociologines problemas ir sąvokas? Galime teigti, kad lemiamą reikšmę turėjo penki aspektai: *darbo sąlygos, nuosavybės transformacija, pramoninis miestas, technologija ir fabrikų sistema.* Sociologija apskritai gali būti laikoma atsaku į šių sąlygų mestą iššūkį, o jos sąvokos — jų poveikio tokiems mąstytojams, kaip Tocqueville'is, Marxas ir Weberis, subtilizacijomis.

Be abejonės, aktualiausias ir plačiausiai aptariamas iš šių aspektų buvo darbininkų klasės padėtis. Pirmą kartą Europos minties istorijoje darbininkų klasė (aš skiriu „darbininkų klasę" nuo skurdžių, prispaustųjų ir pažemintųjų, kurių, žinoma, netrūko visais laikais) devynioliktame amžiuje tampa tiek moralinio, tiek analitinio tyrimo subjektu. Naujausi moksliniai tyrimai parodė, kad darbininkų klasės padėtis net pradinėse industrializmo stadijose buvo geresnė nei prieš du šimtus metų. Tai galbūt ir tiesa. Tačiau retas kuris iš nepriklausomų tyrėjų šitaip manė devyniolikto amžiaus pradžioje. Ir radikalų, ir konservatorių manymu, darbo atplėšimas nuo apsauginių gildijos, kaimo ir šeimos kontekstų buvo neabejotina dar-

bo degradacija, fundamentaliausia, sukrečianti naujos tvarkos savybė. Bendruomeninio darbininko statuso nuosmukis, nekalbant apie amatininką, yra tiek konservatorių, tiek radikalų kaltinimų taikinys. Kontinentinėje Europos dalyje ir Bonaldas, ir Hegelis su pasibjaurėjimu kalbėjo apie „Anglijos sistemą", kuriai būdingas bendras visuomenės nestabilumas, kaip būtinas žmogaus darbo šaknų šeimoje, parapijoje ir bendruomenėje praradimo padarinys. Jau 1807 metais Anglijoje Robertas Southey'us grindė savo naujos manufaktūrų sistemos kritiką labiausiai remdamasis plačių gyventojų sluoksnių nuskurdimu. Po devynerių metų *Kolokvijose* jis rašė: „Kai kurie žmonės būna per daug turtingi; kadangi komercinės, ypač manufaktūrinės, sistemos tendencija yra kaupti turtą, o ne jį švaistyti..., didieji kapitalistai tampa panašūs į lydekas tvenkinyje, ryjančias smulkesnes žuvis; ir puikiai žinoma, kad vienų žmonių skurdas didėja taip sparčiai, kaip kitų žmonių pelnas"[2]. Southey'us pabrėžtinai supriešina savąjį amžių su ankstesniais laikais. „Net ir tokie blogi feodaliniai laikai, — Southey'us cituoja savo pagrindinį oratorių Thomasą More'ą *Kolokvijose,* — buvo mažiau žalingi geriems ir kilniems žmogaus prigimties jausmams"[3].

Pažvelkime į gabiausio iš to paties laikotarpio Anglijos radikalų Williamo Cobbetto, kurio nekentė ir kurį negailestingai persekiojo valdžios jėgos, darbus. Jo naujos ekonomikos kritikos pagrindas nedaug kuo skiriasi nuo Southey'aus; Cobbettas yra įsitikinęs darbininko statuso nuosmukiu. Naujoji sistema „beveik visiškai sunaikino smulkiųjų valstiečių luomą; visoje Anglijoje namai, kuriuose anksčiau gyveno smulkieji ūkininkai ir jų laimingos šeimos, virto griuvėsiais su užkaltais, išskyrus vieną kitą, langais, kur šviesos pakanka tik tam, kad koks nors darbininkas, galbūt smulkiojo ūkininko sūnus, pamatytų savo pusnuogius ir pusbadžius vaikus..."[4]

„Norėčiau pamatyti, — rašė Cobbettas, — Anglijos vargšus, kokie jie buvo, man tik gimus; ir nuo siekio šį norą įgyvendinti mane sustabdo tik jo neįmanomumas". Visur aplink Cobbettas regėjo, kaip .tradiciniai, saugumą teikiantys santykiai virsta dulkėmis, kaip amatininkai ir fermeriai tampa „parankiniais", priklausančiais nuo „Sukimo senjorų, Verpimo Mašinos suverenų, Siūlų jomenų... Kol gyvavo šeimininko ir žmogaus sąvokos, viskas buvo savo vietoje, ir visi buvo laisvi. Dabar iš tiesų teliko *šeimininkai* ir *vergai*"[5].

Panašumas tarp konservatoriaus Southey'aus ir radikalo Cobbetto atspindi tam tikrą panašumą tarp konservatizmo ir radikalizmo, kuris truko visą šimtmetį. (Turiu omenyje, žinoma, industrializmą ir jo šalutinius produktus. Politinėje sferoje nebuvo beveik jokio panašumo.) Ką rašė tokie konservatoriai, kaip Tocqueville'is, Taine'as ir amerikietis Hawthorne'as, su pasibaisėjimu reaguodami į padėtį Mančesteryje ir kitose Vidurio Anglijos žemėse, aprašymo pobūdžiu ir emociniu intensyvumu nesiskyrė nuo to, ką rašė Engelsas. Būtent Mančesteris tapo, taip sakant, konservatyvios ir radikalios reakcijos į naująją pramonę ir darbininkų klasės atitraukimą nuo kaimo aplinkos „idealiuoju tipu".

Net Marxas, kurio pasibjaurėjimas kaimiškumu buvo beribis kaip ir jo neapykanta praeičiai, *Komunistų partijos manifeste* supriešino „feodalinius, patriarchalinius, idiliškus santykius" su tais, kurie „nepaliko tarp žmonių jokio kito ryšio, tik pliką interesą, beširdį „gryną pinigą". Industrializmas „lediniame savanaudiškumo išskaičiavimo vandenyje paskandino „šventąjį religinės ekstazės, riteriško entuziazmo, miesčioniško sentimentalumo virpulį"[6]. Iš tiesų Marxas laikėsi ciniško požiūrio į praeities patriarchalizmą, įžvelgdamas jame šydą, kuris dengia tikrą išnaudojimą. Tačiau jo terminologija nedvejojant galėjo bū-

ti pripažinta daugelio to meto konservatorių. Už nuorodą į „piniginį ryšį" turime būti skolingi visų pirma ne radikalams ar liberalams, bet Carlyle'iui, kurio *Laikų ženklai*, išleisti 1829-aisiais, iškalbingai ir aistringai aptarinėjo komercializmą, kuris, kaip jautė Carlyle'is, griovė Europos kultūrą[7]. Prancūzijoje konservatorius Balzacas rašys: „Nėra šeimos, tik tūkstančio frankų banknotas". O anksčiau už jį Bonaldas savo esė apie šeimą kaime ir mieste komercializmą laikė svarbiausia savybe, dėl kurios jis nekentė modernizmo.

Būtent todėl konservatoriai devynioliktame amžiuje kapitalizmą smerkė daug griežčiau nei socialistai. Jeigu pastariesiems bent jau atrodė, kad kapitalizmas yra būtinas žingsnis iš praeities į ateitį, tai tradicionalistai buvo linkę visiškai jį neigti, laikydami kiekvieną jo masinės industrinės prigimties vystymosi apraišką — ar kapitalizme, ar ateities socializme — besitęsiančiu nutolimu nuo pranašesnių krikščioniškosios feodalinės visuomenės dorybių. Socialistams buvo *priimtini* tokie kapitalizmo reiškiniai — jo technologija, organizacijos būdai ir urbanizmas, — kurių konservatoriai nekentė labiausiai. Jėgose to, ką Burke'as vadino žmogaus dvasios „užeigomis ir poilsiavietėmis", Bonaldas — *„les liens sociales"*, o Southey'us — „prisirišimo saitais", jie regėjo dezintegracijos priežastis.

Antroji tema, kilusi iš Industrinės revoliucijos, apėmė nuosavybę ir jos įtaką socialinei tvarkai. Kaip pažymėsime vėliau, niekas Prancūzijos revoliucijoje nesiutino konservatorių labiau už nuosavybės konfiskavimą ir institucinių nuosavybės ramsčių silpnėjimą. Nuosavybė bei jai priskiriamas vaidmuo visuomenėje labiau nei bet kuris kitas požymis skiria konservatorių nuo radikalo devynioliktame amžiuje. Konservatoriams nuosavybė buvo nepakeičiamas šeimos, bažnyčios, valstybės ir visų kitų pagrindinių grupių visuomenėje pagrindas. Radikalams

nuosavybės, iš kurios liktų tik miglotas kolektyvinis jausmas, panaikinimas ilgainiui tapo pagrindiniu jų aspiracijų tikslu.

Vis dėlto tarp konservatoriaus ir radikalo, kaip ir dėl požiūrio į darbininkų klasės padėtį, yra įdomus panašumas. Iš dalies jis buvo interpretatyvus. Marxas ir Le Play visiškai sutarė dėl nekintančio ekonominio šeimos pagrindo istorijoje ir abu būtų galėję sutikti su šiais daug ką paaiškinančiais žodžiais, kuriuos užrašė dvidešimto amžiaus konservatorius Lewisas Namieras: „Žmonių grupių santykiai su žemės sklypais, organizuotų bendruomenių — su teritorijos vienetais sudaro esminį politinės istorijos turinį: socialinės stratifikacijos ir konvulsijos, visų pirma kylančios iš žmonių santykių su žeme, sudaro didesnę, ne visuomet iki galo įsisąmonintą, tautų vidinės istorijos dalį, ir net miesto bei pramonės sąlygomis žemės nuosavybė turi daugiau reikšmės negu paprastai manoma"[8]. Joks konservatorius nebūtų galėjęs suabejoti šių žodžių tiesa; taip pat ir joks radikalas, nors liberalams jie galėjo pasirodyti abejotini.

Tačiau panašumas tarp konservatorių ir radikalų tuo nesibaigė. Jis išplito iki neapykantos tam tikram nuosavybės tipui: plataus masto pramoninei nuosavybei, ypač abstrakčiam ir beasmeniam nuosavybės tipui, kuriam atstovavo perkamos ir parduodamos gėrybės rinkoje. Spekuliantas, kuris, konservatoriaus manymu, labiausiai atitiko naująją ekonominę tvarką, yra ypatingas Burke'o paniekos objektas. Burke'o vadinamų „naujaisiais pirkliais" — spekuliantų žeme ir nuosavybe, biržos pirkėjų ir pardavėjų — žalinga įtaka nuolat vaizduojama jo veikalų puslapiuose. Burke'as tiesiai apie tai kalba. Jis kaip tik ir baiminasi, kad žemės kapitalui būdinga politinė galia atiteks kitoms kapitalo formoms. Tačiau už šios baimės slypėjo Burke'o giliai įsišaknijęs įsitikinimas, kad visa tvar-

ka, kuriai jis taip aistringai save priskyrė, rėmėsi žemės nuosavybe. Naujoje ekonominėje tvarkoje jis regėjo nuosavybės fragmentaciją, atomizaciją ir jos virtimą beasmenėmis gėrybėmis, kurios niekada nesukels priklausomybės jausmo ir neskatins stabilumo. Ir Burke'as, žinoma, buvo teisus. Dar vienas dvidešimto amžiaus konservatorius, ekonomistas Josephas Schumpeteris, kuris šiai problemai skyrė daugiausia dėmesio savo veikale *Kapitalizmas, socializmas ir demokratija*, darydamas išvadą, kad tauta, kurioje žemės nuosavybę pakeitė beasmenės biržos akcijos, net ir nepastebės perėjimo, jam įvykus, nuo kapitalizmo prie socializmo.

Devynioliktame amžiuje konservatoriai ir radikalai panašiai nepasitikėjo pramoniniu ir finansiniu kapitalu. Tačiau jei radikalai po Marxo vis labiau linko laikyti šią nuosavybės formą esminiu žingsniu evoliucijoje į socializmą, o jos kapitalistines ydas — kaip išgydomas, pašalinus nuosavybės privatumą revoliuciniu būdu, tai konservatoriai manė, kad pati tokio kapitalo prigimtis yra nestabilumo ir gyventojų susvetimėjimo židinys, nesvarbu, ar ši nuosavybė yra privati ar visuomeninė. Anksčiau beveik kiekvienoje šalyje vienu ar kitu metu žemės nuosavybė priklausė paveldėjimo ir pirmagimystės teisei. Tiek valstietijai, tiek aristokratijai nuosavybės išsaugojimas ir tęstinumas buvo svarbesnis už visas vertybes, išskyrus religines, ir šitaip nuosavybė tapo neribotų ambicijų, godumo ir protekcionizmo objektu. Žemė tapo konservatyvios ideologijos kertiniu stulpu.

Trečioji tema, kilusi iš Industrinės revoliucijos, buvo urbanizmas. Kaip ir socialinė darbininkų klasės padėtis, socialinė miesto padėtis pirmą kartą tapo ideologinės aistros objektu. Iki devyniolikto amžiaus miestas, kiek jis buvo aptariamas humanistiniuose raštuose, buvo laikomas pilietinių gėrybių ir dorybių saugykla. Tuo metu, kaip ir

Montaigne'io *Esė* arba Rousseau *Išpažintyje*, mieste buvo galima aptikti pasibjaurėjimo išraiškų, tačiau jas labiau nulėmė ne miesto prigimtis (net ne mieste pasitaikantis skurdas ir vargas), o nukrypimai, kuriuos kartais sukeldavo jo gerovė ir aktyvesnis intelektualinis gyvenimas. Tačiau tikrą pasibaisėjimą miestu kėlė jo kaip kultūrinės jėgos baimė ir bloga nuojauta dėl jį lydinčių psichologinių sąlygų — šios būsenos vargu ar buvo žinomos anksčiau nei devynioliktame amžiuje. Kaip dar kartą pamatysime, būtent miestas formuoja daugumą sociologinių teiginių, dezorganizaciją, susvetimėjimą ir psichinę izoliaciją — visus bendruomenės ir narystės praradimo požymius. Tiesą sakant, daugelis dalykų patvirtindavo blogio nuojautas. Vėl grįžkime į Mančesterį: tarp 1801-ųjų ir 1850-ųjų jame gyventojų padaugėjo nuo septyniasdešimt tūkstančių iki daugiau nei trijų šimtų tūkstančių. Gyventojų skaičiaus augimas, žinoma, sukėlė tokį skurdą, kurį Ruskinas vadino „liga", — protrūkį, kurio Europoje žmogus nebuvo patyręs ir kurio nesitikėjo. Kaip ir kitose dviejose mūsų aptartose temose kontrastas buvo neišvengiamas: kontrastas tarp gana paprastų, stabilių ir *apjuostų sienomis* miestų, kuriuos galima buvo pamatyti daugelyje išlikusių graviūrų apie viduramžių miestų gyvenimą, ir išsiplėtusių, be plano, be ribų agregatų, kurie atsiverdavo žvilgsniui naujuose Vidurio Anglijos miestuose. Anglijos miestai buvo blogiausi urbanizmo pavyzdžiai — taip atrodė tiek Prancūzijos, tiek Vokietijos humanistams, — bet, kaip paaiškėjo iš Balzaco, Victoro Hugo ir vėliau Zola romanų, Paryžiaus fenomenas taip pat žadino vaizduotę.

Iš pradžių radikalai ir konservatoriai beveik vienodai bjaurėjosi urbanizmu. Kaimiškos praeities nostalgija būdinga ir Cobbetui, ir Burke'ui. Tačiau per ilgus amžius negalima nepastebėti pamažu ryškėjančio „miestiško"

radikalizmo pobūdžio. Turiu omenyje ne tik demografines beveik visų devyniolikto amžiaus radikalių sąjūdžių šaknis mieste, bet ir urbanistinį radikalizmo pobūdį, miestui būdingą vertybių hierarchiją, kuria pasižymi radikalioji mintis.

Marxas laikė urbanizmą viena iš kapitalizmo teigiamybių, kuri turėtų būti išsaugota ir ateities socializme. Iš esmės „miestiškas" modernios radikalios minties pobūdis (kartu ir jos teorinis ir taktinis nepasiruošimas įvertinti valstietijos vaidmenį dvidešimtame amžiuje) dažniausiai lėmė Marxo požiūrį į kaimiškumą kaip atgyvenusį reiškinį. Įdomu pažymėti, kad Engelsas, kurio studijoje apie Anglijos darbininkų klasę buvo daugiau optimizmo nei griežtame marksizme, irgi sielvartavo dėl plintančio urbanizmo. „Ir nors mes žinome, — rašė jis, — kad šis kiekvieno atskirumas, šis siauras egoizmas visur yra svarbiausias šiuolaikinės mūsų visuomenės principas, vis dėlto šie bruožai niekur neiškyla taip begėdiškai nuogi ir tokie išdidūs, kaip čia, didmiesčio maišatyje"[9]. Jo žodžiai gali būti sulyginti su Tocqueville'io žodžiais, kuriuos jis ištarė po apsilankymo Mančesteryje: „Iš šios dvokiančios duobės didžiulis žmogiškos pramonės trąšų srautas aplieja visą pasaulį. Iš purvino atmatų vamzdžio teka grynas auksas. Čia žmonija yra pasiekusi savo vystymosi pilnatvę ir savo beprotybę, čia civilizacija stebina savo stebuklais ir civilizuotas žmogus virsta beveik laukiniu"[10]. Konservatoriai pabrėžė mastą, kuriuo Europos kultūra — nuo jos moralinių ir dvasinių idealų iki jos amatų, dainų, literatūros — rėmėsi į kaimo ritmą, metų laikų kaitą, gamtinių elementų perdirbimą ir glaudų ryšį tarp žmogaus ir žemės. Kai žmogus atsiskyrė nuo šio ritmo ir pasidavė dirbtiniam miesto spaudimui, jis liko be šaknų ir susve-

timėję̨s. Modernaus radikalizmo galvosena yra urbanistinė, o konservatizmo — iš esmės kaimiška.

Reikia paminėti dvi paskutines temas, vienodai aktualias, vienodai ideologizuotas, aistringai aptariamas devyniolikto amžiaus mąstyme: technologiją ir fabrikų sistemą. Dėl pirmosios poveikio ir antrosios suvaržymų ir konservatoriai, ir radikalai galėjo regėti pokyčius, kurie palietė istorinius santykius tarp vyro ir moters, grasino (ar žadėjo) sugriauti tradicinę šeimą, naikino senus kultūrinius skirtumus tarp miesto ir kaimo ir pirmą kartą istorijoje padarė galimą žmogaus kūrybinės energijos išlaisvinimą iš apribojimų, kuriuos buvo nustačiusi gamta ir tradicinė visuomenė.

Technologija ir fabrikai tapo begalinių traktatų, pamokslų ir prakalbų, taip pat ir mokslinių darbų devynioliktame amžiuje temomis. Tarp radikalų paplito dviprasmiškas požiūris į abi temas. Darbininko priklausymas nuo mašinos, anoniminis įtraukimas į grupės darbotvarkę, palaikomą fabriko skambučio ir prižiūrėtojo, jo statuso proletarizavimas yra plačiai aptariami radikalų raštuose. Tačiau ir šiuo atveju konservatorių atsakas yra fundamentalus. Kadangi tuomet, kai Marxas regėjo vergijos formą ir darbo susvetimėjimo manifestaciją mašinoje, jis pamažu ėmė tapatinti šią vergiją ir susvetimėjimą su privatine nuosavybe, o ne su mašina. O dėl fabrikų disciplinos, tai Engelso žodžiai, kaip atsakas į anarchistinę panieką fabrikų sistemai, atspindi beveik universalią radikalų amžiaus pabaigoje nuostatą: „Norėti panaikinti autoritetą stambiojoje pramonėje, reiškia panaikinti pačią pramonę, panaikinti verpiamąją mašiną, kad grįžtume prie ratelio“[11]. Pripažinus fabriko ir jo mechaniškai skatinamo darbo padalijimo istorinę būtinybę, liko tik trumpas žingsnis iki tokio fabriko ir mašinos idealizavimo, kurį aptin-

kame dvidešimto amžiaus pradžios radikalų raštuose ir mene.

Konservatoriai nepasitikėjo fabrikais ir jų mechaniniu darbo pasidalijimu kaip ir bet kuria kita sistema, kuri, jų manymu, pačia savo prigimtimi griauna valstiečio, amatininko gyvenimą, taip pat šeimą ir vietinę bendruomenę. Besisukančiame garo variklyje, skraidančioje šaudyklėje ar verpimo mašinoje buvo lengva įžvelgti tironijos žmonių protams formą ir moralinės degradacijos įrankį. Atrodė, kad tarp žmogaus ir mašinos įvyko, pirma, jėgos ir vikrumo, antra, protinių sugebėjimų perdavimas, atnešęs nelaimes būtybėms, sukurtoms pagal Dievo paveikslą ir panašumą. Visiškai tuo pačiu būdu, kuriuo fabrikas (Benthamui rodęsis modeliu visiems žmonių tarpusavio santykiams) Coleridge'ui, Bonaldui ir Halleriui tapo ekonominės disciplinos, kuri anksčiau tebuvo žinoma kareivinėse ir kalėjimuose, archetipu. Lygiai taip mašina jiems buvo tobulas pokyčių žmonių protuose ir kultūroje simbolis.

Carlyle'is kalbėjo ir konservatorių, ir radikalų vardu, rašydamas: „Ne tik išorinė ir fizinė sritis paklūsta mašinoms, bet taip pat ir vidinė bei dvasinė... Tas pats įprotis reguliuoja ne tik mūsų veiklą, bet ir mūsų mąstymą bei jausmus. Žmonių protai ir širdys darosi mechaniškos, kaip ir jų rankos. Žmonės prarado tikėjimą individualiomis pastangomis ir visokių rūšių prigimties galia. Jų viltys ir kova krypsta ne į vidinį tobulėjimą, bet į išorines kombinacijas ir potvarkius, į institucijas, konstitucijas — į vienokį ar kitokį Mechanizmą. Visos jų pastangos, ryšiai, požiūriai arba virsta mechanizmu, arba įgyja mechaninį pobūdį"[12]. Ta pati dvasia būdinga ir šiems Carlyle'io žodžiams: „Mechanizmas suleido savo šaknis į pačius intymiausius, pirminius žmogaus įsitikinimų šaltinius; ir per visą jo aktyvų gyvenimą išleidžia be galo daug daigų —

tiek vaisingų, tiek nuodingų"[13]. O Tocqueville'is mašinoje ir ją lydėjusiame darbo pasidalijime regėjo baisesnius žmogaus degradacijos įrankius, nei bet kurioje senovės tironijoje. Visa, kas buvo priskiriama mašinai, tobulinant meistriškumą ir vadovavimą, kaip manė Tocqueville'is, buvo atimta iš žmogaus esmės, paliekant jį silpną, ribotą ir priklausomą. „Amatai tobulėja, amatininkas atsilieka"[14].

Demokratija kaip revoliucija

Prancūzijos revoliucijos poveikis išpuoselėtoms dogmoms ir tradicijoms buvo ne mažiau triuškinantis. Politinė revoliucija Prancūzijoje turėjo tai, ko iš esmės stigo ekonominei revoliucijai — pasišventusius emisarus ir jų mokinius, sukėlusius pirmą didelę ideologinę revoliuciją Vakarų istorijoje. Dar ilgai bus ginčijamasi, ar politiniai Prancūzijos revoliucijos pokyčiai buvo lemtingesni vėlesnei Europos — ir pasaulio — istorijai už ekonominius Industrinės revoliucijos pokyčius. Tačiau pati Prancūzijos revoliucijos prigimtis pasižymėjo staigumu ir dramatišku intensyvumu, visiškai nebūdingais Industrinei revoliucijai. Jaudinanti Žmogaus teisių deklaracija, neturintys precedento įstatymai, priimti tarp 1789-ųjų ir 1795-ųjų, apėmę beveik visus socialinės struktūros Prancūzijoje aspektus — nepabrėžiant kruvinų Revoliucijos veiksmų, ypač tų, kuriuos įkūnijo Teroras, pakako, kad Revoliucija įgautų epochinę reikšmę, taptų svarbiausiu šimtmečio įvykiu Prancūzijos politinėje ir intelektualinėje istorijoje. Kas anglų literatūrai, socialiniams judėjimams ir įstatymų leidybai devynioliktame amžiuje buvo industrializmas, prancūzams buvo demokratinė Prancūzijos revoliucija aštuoniolikto amžiaus pabaigoje.

Šiandien kiekvienas moksleivis žino, kad Prancūzijos revoliucija nepradėjo centralizacijos, egalitarizmo, naciona-

listinio kolektyvizmo, sekuliarizmo ir biurokratijos procesų, kuriuos iš pradžių jai priskyrė abiejų stovyklų atstovai. Anksčiau nei įsibėgėjo devynioliktas amžius, istorikai, iš kurių žymiausias buvo Tocqueville'is, parodė gilias šių procesų šaknis Prancūzijos istorijoje. Tačiau Europos sąmonė pasidavė Revoliucijos įtakai anksčiau, negu istorinė analizė atskleidė šias šaknis. Nesvarbu, kaip klostėsi Revoliuciją parengę įvykiai, niekas negalėjo atitraukti žvilgsnio nuo jaudinančio reginio, kurį sukūrė nedidelė grupė žmonių, tarp kurių buvo liberalių reformatorių, politinių intelektualų, finansinių spekuliantų, svajotojų ekonomistų, moralės fanatikų — Revoliucijos metu klestėjusių tipų, kurie laikė save ir kuriuos laikė kiti abiejuose Atlanto krantuose pašauktais kurti naują socialinę tvarką. Taine'as, dėl kurio erudicijos ir pažiūrų, tik ne dėl jo įžvalgumo, galima suabejoti, neklydo aprašydamas Revoliuciją kaip svarbiausią istorinį įvykį Europos istorijoje po Romos žlugimo.

Dabar galime tik užsiminti apie Revoliucijos įtakos Europos mąstymui užmojį ir intensyvumą. Pakaks žvilgtelėti į sociologus. Be išimties jie visi, nuo Comte'o iki Durkheimo, tiesiogiai juos dominusių socialinių sąlygų formavime Prancūzijos revoliucijai skyrė lemiamą vaidmenį. Būtent paveldėtą iš Revoliucijos socialinę netvarką Comte'as nurodė kaip jo paties veikalų šaltinį. Comte'o manymu, Revoliucijos „klaidingos dogmos" — egalitarizmas, tautinis suverenitetas ir individualizmas — net labiau už naują industrinę sistemą, buvo kaltos dėl moralinės dezorganizacijos Europoje. Tocqueville'iui vaidenosi Revoliucija; ji yra pagrindinė jo studijos apie Amerikos demokratiją tema, ir jis planavo didelį veikalą vien tik apie Revoliucijos pasekmes. Le Play įžvelgia Revoliucijoje pagrindines priežastis dėl varganų darbininkų kla-

sės sąlygų amžiaus viduryje, taip pat švietimo sekuliarizacijos, nuosavybės individualizacijos bei jo taip nemėgstamos biurokratijos iškilimo. Šimtmečio pabaigoje Durkheimas vis dar yra susirūpinęs tuo, ką jis vadina Revoliucijos nulemtu „korporatyvinio egoizmo" pakeitimu „individualiuoju egoizmu". Intelektualinis Revoliucijos poveikis Vokietijoje kažin ar buvo menkesnis. Pakanka dokumentų, bylojančių apie Hegelio susižavėjimą Revoliucija, o dramatiškas teisės racionalizavimas, kurį įgyvendino revoliucionieriai, be abejonės, buvo tiesioginis Savigny'aus tyrinėjimų impulsas. Otto von Gierke'as daugiausia įkvėpimo savo monumentaliam valstybės ir asociacijos Europos istorijoje studijai sėmėsi iš destruktyvaus Revoliucijos poveikio tokioms tarpinėms asociacijoms, kaip vienuolynas, gildija ir komuna. Leo Straussas neabejotinai yra teisus tvirtindamas, kad Maxo Weberio pagrindinės tradicinio, racionalaus ir charizmatinio autoriteto kategorijos daug kuo skolingos Revoliucijai ir jos poveikiui senajai tvarkai[15]. Mosca, giliai paveiktas Taine'o darbų, iš Revoliucijos kildino pagrindinius savo galios teorijos elementus. Ne mažiau buvo jos paveiktas ir Michelsas, formuluodamas savo „oligarchijos dėsnį" bei „demokratinio centralizmo" kritiką.

Kas tinka sociologijai, tą galima pasakyti ir apie daugelį kitų šimtmečio minties sričių: istoriografiją, jurisprudenciją, moralės filosofiją, politinį mokslą. Visos šios disciplinos aptarė klausimus, kuriuos dramatiškai iškėlė Revoliucija: tradicija prieš protą ir įstatymą, religija prieš valstybę, nuosavybės prigimtis, socialinių klasių, administracijos, centralizacijos, nacionalizmo ir galbūt labiausiai egalitarizmo tarpusavio santykis. Jas visas vienijo žodis „demokratija", savo šiuolaikine forma kilęs tiesiogiai iš Prancūzijos revoliucijos. „Tik po Prancūzijos revoliuci-

jos, — rašo E.Weekley'us, — *demokratija* nustojo būti paprastas literatūrinis žodžis ir tapo politinio žodyno dalimi"[16].

Kodėl Revoliucija, kaip jokia kita revoliucija anksčiau, visam šimtmečiui pritraukė žmonių protus, dominuodama daugelyje minties sričių, paveikdama žmonių savęs tapatinimo ir jų santykio su politika ir morale kategorijas? Išsamiai atsakyti būtų sunku, tačiau vienas svarbus aspektas gali mums pasitarnauti. Prancūzijos revoliucija buvo pirma tikra *ideologinė* revoliucija. Šis tvirtinimas nesumažina Amerikos revoliucijos, kuri savo Nepriklausomybės deklaracija jaudino Europos protus, vertės. Tačiau Amerikos revoliucijos tikslai buvo riboti, jie iš esmės apsiribojo nepriklausomybe nuo Anglijos, ir niekaip negalėtume aptikti, kad kuris nors iš jos lyderių — net ir Tomas Paine'as — būtų laikęs Revoliuciją priemone socialiniams ir moraliniams pertvarkymams, apimantiems bažnyčią, šeimą, nuosavybę ir kitas institucijas.

Prancūzijos revoliucija buvo visiškai kitoks reiškinys. Praėjus keliems mėnesiams nuo jos pradžios, moraliniai principai tapo svarbiausi ir, Revoliucijai įsibėgėjant, beveik visuotiniai. Galima kiek tik nori nurodinėti ekonomines priežastis, neideologizuoto verslininko ir valstybės tarnautojo vaidmenį, grynų administracinių procesų svarbą ir vidines užsienio karų, į kuriuos buvo įsitraukusi Revoliucija, pasekmes. Tačiau pakanka panagrinėti įstatymų, kurie buvo leidžiami nuo 1790-ųjų, preambules, debatus, vykusius Konvento Asamblėjoje, traktatus ir pamfletus, platinamus visoje Prancūzijoje, ir bus aišku, kad, nepaisant įvairių jėgų įtakos, moralinės raiškos, ideologinės priklausomybės, tvirtų, aistringų politinių įsitikinimų galia trumpam pasiekė neturintį precedento istorijoje lygį, išskyrus nebent religinius karus ir maištus. Ideologinis aspektas yra gana aiškus Žmogaus teisių de-

klaracijoje ir ankstyvuosiuose debatuose apie religijos vietą, tačiau Liaudies Saugumo Komiteto laikais ideologijos intensyvumas tampa beveik apokaliptinis („Išgelbėjimas", pasak Alberto Guerard'o, yra tik ekspresyvesnis prancūziškojo „salut" vertimas.).

Konservatoriai, pradedant Burke'u, pirmieji atkreipė dėmesį į ideologinį Prancūzijos revoliucijos pobūdį. Burke'as buvo aštriai puolamas dėl 1790-aisiais pareikšto požiūrio, kad Revoliucijos tikslai iš esmės skiriasi nuo Amerikos revoliucijos tikslų. Jis buvo kaltinamas išdavęs principus, kurie paskatino jį apkaltinti Rytų Indijos kompaniją ir ginti Amerikos kolonistus. Tačiau Burke'as regėjo Prancūzijos revoliucijoje, jo manymu, unikalią jėgą, kuri sutelkė politinę galią, pasaulietinį racionalizmą bei moralinę ideologiją. Ir Burke'as buvo teisus. Nepaisant išankstinio nusistatymo dėl įvykių ir įstatymų, nepaisant sentimentalaus požiūrio į Prancūzijos monarchiją bei piktų kaltinimų turintiems revoliucinę valdžią, galima su tam tikra ironija konstatuoti, kad 1794-aisiais tokie žmonės, kaip Robespierre'as ir Saint-Justas, būtų turėję Burke'o Revoliucijos reikšmės įvertinimą laikyti artimesniu tikrovei nei liberalo Richardo Price'o, kuris, kaip žinome, suteikė tiesioginį impulsą Burke'o *Apmąstymams*. Price'as nematė jokių kitų politinių Revoliucijos tikslų, o tik tuos, kurie buvo deklaruojami, o Burke'as įžvelgė paslėptą žodinį, kvazireliginį tuos tikslus įforminusio politinio racionalizmo intensyvumą. Racionalizmo filosofai su tikru misionierišku užsidegimu patikėjo Revoliucijai tai, ką Revoliucijos laikais perėmė iš nekenčiamos krikščionybės.

Vėlesnės kartos atstovas Tocqueville'is tik kitais žodžiais persakė Burke'o įvertinimą: „Joks ankstesnis politinis perversmas, nors būtų ir labai stiprus, nesukėlė tokio aistringo entuziazmo; mat Prancūzijos revoliucijos idealas nebuvo tik paprastas pokytis Prancūzijos siste-

moje, tai buvo visos žmonijos atgimimas. Jis sukūrė misionieriškos aistros atmosferą ir iš tiesų įgavo visus religinio atgimimo aspektus — didžiuliam šiuolaikinių stebėtojų siaubui. Galbūt būtų teisingiau pasakyti, kad Revoliucija išsivystė į tam tikrą religijos rūšį, nors ir netobulą, nes joje nebuvo Dievo, ritualo ar pomirtinio gyvenimo pažado. Nepaisant to, ši keista religija, kaip ir islamas, pasklido po visą pasaulį su savo apaštalais, kariais ir kankiniais"[17].

Būtent ideologinis Revoliucijos pobūdis nulėmė, kad vėlesniais dešimtmečiais Revoliucija tapo intelektualų manija. Tikri įvykiai, net ir tokie, kaip nuvertimas nuo sosto, ekspropriacija, galvos nukirtimas, neteikia vilčių daugelio kartų romantikams, idealistams ir vizionieriams ir nesukelia būgštavimų tradicionalistams. Reikalingos dogmos ir erezijos, o šių Revoliucija turėjo su kaupu. Būtent Revoliucija įnešė į Vakarų Europos sąmonę sampratą apie politinį gėrį ir blogį, kurie anksčiau buvo priskiriami religijos ir demonologijos sričiai.

Visas politikos ir intelektualų vaidmens politikoje pobūdis pakito kartu su valstybės ir jos santykio su socialiniais ir ekonominiais interesais struktūra. Dabar politika tapo intelektualiniu ir moraliniu gyvenimo būdu, nesiskiriančiu nuo to, kurį *Išpažintyje* aprašė Rousseau: „Aš pamačiau, kad viskas itin glaudžiai susiję su politika, ir, nors ir kokios būtų dedamos pastangos tai pakeisti, kiekviena tauta visada bus tik tokia, kokią ją padaro jos valstybinės santvarkos pobūdis"[18].

Savo veikale *Samprotavimas apie politinę ekonomiją* Rousseau rašė: „Jeigu yra neblogai mokėti elgtis su žmonėmis tokiais, kokie jie yra, dar geriau būtų pakeisti žmones pagal poreikį, kokie jie turėtų būti. Aukščiausias autoritetas įsismelkia į žmogiškos būtybės vidų ir paveikia ne tik jo veiksmus, bet ir valią... Jei norite, kad būtų įgyvendin-

ta bendroji valia, suderinkite su ja individualias valias; kitaip tariant, jei dorybė būtent ir yra individualių valių suderinimas su bendrąja valia, įsteikite dorybės valdžią"[19].

Rousseau santykis su Revoliucija yra įdomus. Laikyti jį viena iš Revoliucijos „priežasčių", žinoma, būtų absurdiška. Jis buvo per mažai skaitomas, per mažai gerbiamas ikirevoliucinėje Prancūzijoje. Net ir 1789-aisiais, Revoliucijai prasidėjus, nebuvo akivaizdu, kad jo idėjos turėtų labai didelę reikšmę. Tačiau 1791-aisiais, praėjus trylikai metų po jo mirties, Rousseau tapo pilkuoju Revoliucijos kardinolu: labiausiai garbinamu, labiausiai cituojamu ir labiausiai įtakingu iš visų *philosophes.* Jo jaudinanti individualistinio egalitarizmo (tokio ryškaus samprotavimuose apie menus, mokslus ir nelygybės prigimtį) ir bendrosios valios, kuri pateisino absoliučią politinę valdžią (šitai Rousseau aiškina *Samprotavime apie politinę ekonomiją* ir *Visuomenės sutartyje*), kombinacija buvo ypač paranki revoliuciniams siekiams.

Iš pradžių buvo didinga Žmogaus teisių deklaracija, kuri aiškiai apibrėžė, kad „tauta yra kiekvieno suvereniteto šaltinis; joks žmogus, joks asmuo negali naudotis autoritetu, kuris tiesiogiai nekyla iš tautos". Ir toliau: „Įstatymas yra bendrosios valios išraiška. Visi piliečiai turi teisę asmeniškai ar per atstovus dalyvauti įstatymų leidime. Įstatymas turi vienodą galią apsaugoti ir bausti. Visi piliečiai, būdami lygūs prieš įstatymą, turi lygias teises į visas viešąsias tarnybas ir pareigas pagal savo sugebėjimus, dorybes ir talentus".

Dauguma Revoliucijos metu priimtų įstatymų atitinka šias sąvokas[20]. 1791-ųjų kovo 2—17 d. įstatyme nekenčiamos gildijos ir darbo korporacijos buvo panaikintos vienu ypu visiems laikams ir paskelbta užimtumo laisvė (*liberte du travail*). Praėjus trims mėnesiams po šio įstatymo, buvo panaudota griežtesnė priemonė, birželio 14—17 d.

Loi Le Chapelier, kuris ne tik patvirtino gildijų panaikinimą, bet ir uždraudė steigti panašių formų naujas asociacijas. „Nuo šiol valstybėje nėra jokių korporacijų; yra tik atskiras kiekvieno individo interesas ir bendras interesas..." Vienu mostu demokratiniai susirinkimai sugebėjo sutelkti visą svarbiausią valdžią, eliminuodami tariamai absoliučią valdžią turinčių karalių pastangas. Rousseau neigiamas požiūris į „dalines asociacijas" valstybės viduje buvo įgyvendintas įstatymų leidyboje. „Tam tikrų profesijų piliečiams neturi būti leidžiama organizuotai ginti savo tariamų interesų". Valstybė, kuri yra „visiškai laisva", kaip sakė vienas įstatymų leidėjas, „neturėtų pakęsti jokios korporacijos, net ir tokios, kuri daug nusipelnė šaliai, apmokydama liaudį". Labdaringos draugijos ir tarpusavio paramos asociacijos tapo neteisėtomis ar bent jau įtartinomis. Le Chapelier, kreipdamasis į susirinkimą, skelbė: „Tautos ir pareigūnų, veikiančių tautos vardu, valioje yra suteikti tarnybą tiems, kuriems jos reikia, ir padėti negalios ištiktiesiems". Jeigu senosios korporacijos dėl bendrosios valios iškraipymo yra nepriimtinos, kodėl turėtų būti leista kurtis naujoms? „Kadangi visų rūšių piliečių korporacijų pagal padėtį ir interesus panaikinimas yra vienas iš pamatinių Prancūzijos konstitucijos principų, draudžiama jas iš naujo *de facto* steigti jokiu pretekstu".

Napoleono vėlyvieji įsakai dėl asociacijų tik papildė ir sustiprino tai, ką Revoliucija pradėjo savo demokratinėje-liberalioje fazėje, ir istorikai, kurie pabrėžia „reakcinį" Napoleono santykį su Revoliucija, kartais yra linkę šito neįvertinti. Žinoma, jo įstatymai turėjo didesnę galią, ir jų įgyvendinimą užtikrino policinė sistema, kurios nebuvo 1791-aisiais. Tačiau Napoleonas įstatymų nekūrė; jis tik juos išplėtė ir susistemino. Antai 1810-aisiais prie jau egzistuojančių įstatymų buvo prijungti nauji straipsniai, kurie uždraudė asociacijas, turinčias daugiau nei dvidešimt

narių. Nors visuomenės protestai privertė 1812-aisiais šiuos apribojimus sušvelninti, trys kartos turėjo laukti aštrios politinės polemikos dėl asociacijų pabaigos, kai pagaliau, baigiantis devynioliktam amžiui, buvo atšaukti jas draudžiantys ir varžantys įstatymai. Galima pamatyti, kad Comte'as, Le Play ir Tocqueville'is, ir ne tik jie, buvo labai susirūpinę asociacijų laisvės suvaržymo padariniais visuomenei.

Revoliucijos metu šeima taip pat išgyveno esminius teisinio statuso pokyčius[21]. Kaip ir *philosophes*, revoliuciniams įstatymų leidėjams atrodė, kad patriarchaliniai papročiai ir santuokos ryšio neišardomumas „prieštarauja prigimčiai ir protui". 1792 m. įstatyme santuoka buvo įteisinta kaip civilinė sutartis ir įtvirtinta skyrybų įvairiais atvejais teisė. Tokie potvarkiai buvo nuolat grindžiami prigimtiniu įstatymu ir dažnomis filosofijos citatomis. Kad kai kuriuose rajonuose šitoks įstatymų sušvelnėjimas nebuvo nepageidaujamas, matyti iš to, jog šeštaisiais Respublikos metais skyrybų skaičius Paryžiuje viršijo santuokų skaičių. Tačiau dar sparčiau buvo vykdoma šeimos reforma. Buvo įvesti tėvo galios apribojimai, o tėvo valdžia visais atvejais pasibaigdavo, vaikams sulaukus įstatyme nustatyto amžiaus. 1793-aisiais dvidešimt vieneri metai buvo įtvirtinti kaip pilnametystės amžius. Tais pačiais metais vyriausybė neteisėtiems vaikams pripažino paveldėjimo teisę. Įstatymų leidėjų požiūris į tradicinės šeimos solidarumą užtikrinančius papročius buvo atvirai priešiškas. Lepelletier'as ir Robespierre'as, ypač remdamiesi Rousseau priesakais *(Samprotavime apie politinę ekonomiją)*, reikalavo, kad valstybė turėtų pirmenybę auklėjant jaunąją kartą. Įstatymų leidėjai manė, kad šeimoje, kaip ir visur kitur, turi viešpatauti lygybės ir individo teisių idealai. Šeima buvo suprantama kaip maža respublika *(une petite république)*, kurioje tėvas negalėjo

turėti „monarcho" valdžios. Santykiai tarp šeimos ir jai priklausančių namiškių, pavyzdžiui, tarnų, turėjo būti įtvirtinti sutartimi. Taigi patriarchalinė šeimos vienybė, bent jau įstatymiškai, buvo išardyta laikantis bendros politikos visų grupių atžvilgiu.

Revoliuciniai įstatymų leidėjai taip pat visapusiškai reformavo nuosavybę [22]. Iki Revoliucijos paprotys ir įstatymas palaikė tokią paveldėjimo sistemą, kurioje tiek dideli, tiek maži dvarai nebuvo dalijami, bet išsaugojami iš kartos į kartą tose pačiose šeimose. Dabar tapo sunku išsaugoti visą šeimos nuosavybę. Vyriausybė, laikydamasi požiūrio, kad nuosavybė priklauso visiems šeimos nariams, skelbė *partage force*, t. y. tėvas buvo teisiškai įpareigotas lygiai padalyti nuosavybę savo vaikams. Apribojus tėvo testamentinę laisvę ir įvedus lygų nuosavybės padalijimą, susilpnėjo ekonominis šeimos solidarumas. Šitai, kaip vėliau pažymėsime, labiau nei bet kurios kitos Revoliucijos pasekmės jaudino Le Play ir iš tiesų nulėmė didžiulį jo veikalą apie šeimą ir nuosavybę.

Dar viena pasiryžimo išlaisvinti individus iš senovės autoritetų išraiška buvo vyriausybės 1793 m. perimta švietimo kontrolė[23]. Anksčiau pradinis švietimas buvo šeimos ir bažnyčios rūpestis. Universitetai Prancūzijoje buvo pusiau autonomiškos bažnytinės institucijos. Eilinės revoliucinės vyriausybės, kartu su Dantonu tikėdamos, kad „švietimas yra beveik toks pat svarbus žmonių poreikis kaip ir duona", išleido daugybę potvarkių, kurių tikslas buvo tuo pačiu metu ir centralizuoti, ir išplėsti švietimą, padarant jį ne tik visų piliečių teise, bet ir politine pareiga. Šį įstatymų leidybos planą galingai parėmė Napoleonas, kuris atvirai laikė švietimą mechanizmu efektyviems ir paklusniems individams rengti. „Steigiant mokymo struktūras, — pažymėjo jis, — mano pagrindinis tikslas yra parengti priemones, kuriomis būtų galima

veikti politines ir moralines nuostatas; jeigu žmonės nuo pat vaikystės nebus rengiami būti respublikonais arba monarchistais, katalikais arba laisvamaniais, valstybė nesuformuos savo tautos"[24]. Nepaisant skirtingos motyvacijos, šiuos žodžius būtų galėjęs ištarti tiek Rousseau, tiek kuris nors iš jakobinų.

Religija taip pat buvo smarkiai paveikta, ir šio poveikio ryšys tarp Švietimo ir Revoliucijos yra galbūt aiškiausiai matomas. Abatas Raynalas, kurio antibažnytiniai raštai susilaukė bažnyčios cenzūros, galėjo pavėluotai atsikeršyti Konvento laikais, kai jo žodžiai buvo garsiai ir entuziastingai skaitomi. „Ne valstybė yra sukurta religijai; religija yra sukurta valstybei. Valstybė yra aukščiau visų kitų dalykų; visoks skirtumas tarp pasaulio galios ir dvasinės galios yra akivaizdi nesąmonė, ir negali būti daugiau nei viena įstatyminė tvarka ten, kur reikia siekti viešosios naudos arba ją apsaugoti"[25]. Revoliucijos pradžioje nebuvo reiškiamas noras panaikinti krikščionybę, tačiau buvo aiškiai trokštama ją visiškai kontroliuoti. Jeigu ir būtų bažnyčia, ji privalo atspindėti naujos politinės tvarkos pobūdį. *Liberté* vardu susirinkimas uždraudė visus amžinus vienuoliškus įžadus ir visus religinius ordinus. Švietimo ir labdaros funkcijos, kurios priklausė bažnyčiai ir įvairiems jos ordinams, buvo perduotos valstybei. Vyskupai ir parapijų kunigai pradedami rinkti kaip ir paprasti tarnautojai. Buvo nustatyta, kad, norėdami gauti valstybės išlaikymą, dvasininkai privalo duoti ištikimybės valstybei priesaiką, o tie, kurie prisiekti atsisakydavo, būdavo skelbiami liaudies priešais.

Tačiau smarkiausias smūgis buvo kirstas tuomet, kai valstybė konfiskavo bažnyčiai priklausiusią nuosavybę. Įstatymui pavaldžių socialinių grupių ir asociacijų prigimties požiūriu pagrindinis šio akto interesas glūdi diskusijose dėl korporatyvinės bažnyčios prigimties. Ne vie-

nas susirinkimo narys kėlė klausimą, ar bažnyčia dėl savo korporatyvinės prigimties neturėtų būti apdrausta nuo ekspropriacijos. Net ir esant tokiai padėčiai, senosios korporatyvinės įstatymų leidybos idėjos dar buvo gyvybingos. Tačiau jos paskendo sraute tų argumentų, kurie rėmė prigimtinį įstatymą, ir skelbė, kad nei kitokie asmenys, nei individai iš tiesų neegzistuoja, ir visos teisės, kurių galėtų reikalauti bažnyčia, nublanksta prieš suverenios valstybės teises. Thouret, kreipdamasis į įstatymų leidėjus pareiškė: „Individai ir korporacijos skiriasi savo teisėmis. Individai egzistuoja pirmiau įstatymo, ir jie turi prigimtines neatimamas teises, pavyzdžiui, nuosavybės teisę; kita vertus, visos korporacijos egzistuoja tik įstatymo dėka ir jų teisės priklauso nuo įstatymo“[26]. Ir užbaigė lakiu posakiu: „Korporacijos sugriovimas nėra žmogžudystė“.

Taigi daugeliu atvejų Revoliucija gali būti suprantama iš įvaizdžio, kurį apie ją susidarė vėlesnės intelektualų kartos — kaip apie išsilaisvinimo, lygybės ir racionalizmo kūrinį. Tocqueville'is rašė, kad egalitarizmas, prigesus pirmajam libertarizmo jauduliui, greitai tapo privalomu moraliniu Revoliucijos etosu. Tačiau neturėtume pamiršti jos racionalizmo ir patrauklumo, paveikusio visus tuos, kurie, sekdami Platonu, tikėjo racionaliais teisingos valstybės pagrindais. Geometrinės vienybės ir simetrijos aistra Revoliucijos įstatymų leidėjų galvose vedė juos nuo tokių palyginti menkų dalykų, kaip valiutų sistemos reforma ir svorių bei matų standartizacija, prie labiau jaudinančios erdvės ir laiko vienetų, kuriuose gyveno žmonės, racionalizacijos. Tradicinės provincijos buvo panaikintos, pakeistos geometriškai tobulais politinės administracijos vienetais ir subvienetais, nukreiptais į savo centrą — Paryžių. Buvo reformuotas kalendorius, įgavęs naujus dienų ir mėnesių pavadinimus vien tam, kad žmo-

nėms nuolat primintų apie atsiskyrimą nuo senojo režimo. Juk jeigu žmonės yra laisvi ir protingi, jie turi atsikratyti senų prisiminimų ir prietarų, įsikūnijusių tradicinėse asociacijose ir simboliuose. Panaikinus tradicinius švietimo centrus, turėjo būti sukurti nauji centrai, suformuotos naujos propagandos žinybos tam, kad žmonės galėtų išsilaisvinti, Rousseau žodžiais tariant, iš „savo tėvų prietarų".

Revoliucija taip pat buvo galios kūrinys; ne paprastos mechaninės jėgos, kurią vyriausybė pritaiko žmonėms, siekiantiems savo tikslų, galios prasme, bet tos galios, kuri kyla iš žmonių ir pertvarkyta pagal libertarinius, egalitarinius ir racionalistinius tikslus taip, kad pagaliau tampa nebe galia, o tik pačių žmonių valios išraiška. Tokia buvo Rousseau ir daugelio kitų svajonė Revoliucijos metu.

Revoliucijai epochinę reikšmę jos lyderių ir, maža to, devyniolikto amžiaus revoliucionierių, kurie buvo tiesiog apsėsti Revoliucijos idėjos, protuose suteikė jai būdingas unikalus galios ir laisvės, galios ir lygybės, galios ir brolybės bei galios ir proto mišinys. Grynai intelektualiniu požiūriu šie panašumai daugmaž atitiko Revoliucijos vystymosi fazes. Kaip kitaip jei ne masine žmonių galia, atstovaujama susirinkimo ir Konvento, paskui Komiteto ir pagaliau vieno žmogaus, galėjo būti pasiekta milijonų kenčiančių ir prislėgtųjų laisvė nuo nekenčiamų bažnyčios, aristokratijos, gildijos ir monarchijos autoritetų? Nuo galios, suvoktos kaip išlaisvinimas, tebuvo vienas žingsnis iki galios kaip lygybės. Jei kiekvienas Prancūzijos pilietis pagal apibrėžimą buvo naujos politinės tvarkos dalyvis, ar tai nereiškė galios lygybės, pačios svarbiausios lygybės formos? O tautos, kuri nuo pat pradžių buvo skelbiama vieninteliu teisėtu autoriteto Respublikoje šaltiniu, struktūroje glūdėjo tokia brolybės forma, šalia kurios visos ankstesnės formos atrodė pasenusios ir diskrimi-

nacinės. Pagaliau kaip kitaip galėjo būti sunaikinta iš feodalizmo paveldėta politinė, socialinė ir ekonominė maišatis ir sukurta nauja socialinė sistema, jei ne įgyvendinant galią, tiek pat racionalią, kiek ir neribotą?

„Prispaustos tautos perėjimas į demokratiją, — skelbė Viešojo saugumo komitetas, — prilygsta aktui, kuriuo gamta atsirado iš nieko. Turite visiškai pakeisti liaudį, kurią norite išlaisvinti — sugriauti jos prietarus, pakeisti įpročius, apriboti būtiniausius poreikius, išrauti ydas, išgryninti troškimus"[27].

Negalima pamiršti ir Revoliucijoje kylančios politinio moralizmo, kartais totalaus moralizmo gaidos, kuri papildo liberalizmo, lygybės, proto ir galios temas. Rousseau nutiesė joms kelią savo *Samprotavime apie politinę ekonomiją* ir *Visuomenės sutartyje*. Galia be moralės yra tironija; moralė be galios yra bevaisė. Taigi, vykstant Revoliucijai, griežčiausios vyriausybės priemonės buvo paremiamos vis dažnesne apeliacija į dorybę. Kartu su moralizmu neišvengiamai buvo manifestuojama nauja religinė sąmonė. „Kaip gali žinoti, kad esi respublikonas?", — klausė Barère'as de Vieuzacas. Jo atsakymas galėjo išplaukti tiesiai iš Rousseau skyriaus apie pilietinę religiją *Visuomenės sutartyje*. Jūs jį pažinsite, skelbė Barère'as, iš to, kad jis kalba apie savo šalį su „religiniu jausmu", o apie suverenumą — su „religiniu atsidavimu". Ne be pagrindo istorikai šiuolaikinį nacionalizmą kildino tiesiai iš Revoliucijos. Politinis jausmas virto liepsna, sulydžiusia visus socialinius santykius ir simbolius, kurie buvo įsiterpę tarp piliečių ir *une et indivisible* Prancūzijos tikslo.

Būtent jakobinizmas vėlesniais dešimtmečiais pasirodė esąs išraiškingiausias unikaliame racionalizmo, moralizmo ir absoliučios galios Revoliucijoje mišinys. Nesvarbu, ką nauji tyrinėjimai atskleidė apie daugumos jakobinų klubų narių kilmę iš vidurinės klasės, aiškius ekonomi-

nius tikslus ir debatų klubų technikas, jakobinizmo įvaizdis, įkvėpęs radikalus ir kėlęs siaubą konservatoriams, buvo daug artimesnis dvidešimto amžiaus revoliucinės politikos tikrovei nei bet kuris kitas liberalios, buržuazinės devyniolikto amžiaus visuomenės reiškinys. Istorikas Robertas Palmeris, rašydamas apie jakobinus, samprotavo panašiai:

„Jų demokratinė Respublika buvo vieninga, tvirta, visuotinė, joje individas buvo ištirpęs visuomenėje, o pilietis — tautoje. Tautinis suverenitetas buvo individualių teisių kriterijus, bendroji valia — aukščiau už privačias reikmes. Siūlydama socialines paslaugas, valstybė kišosi į žmonių reikalus pačių žmonių labui; ji planavo ir reguliavo šalies institucijas leisdama įstatymus, kad pagelbėtų paprastiems žmonėms. Ji buvo labiau panaši į dvidešimto, o ne į devyniolikto amžiaus valstybes... 'Vyriausybės funkcija', Nivôso 5-ąją teigė Robespierre'as, 'yra valdyti moralines ir fizines tautos jėgas'"[28].

Nuo galios iki teroro yra tik vienas žingsnis. Revoliucijoje, kuri verta savo vardo, šis žingsnis turi būti žengtas. Robespierre'as teigė: „Jei liaudies vyriausybės pagrindas taikos metu yra dorybė, tai liaudies vyriausybės pagrindas revoliucijos metu yra dorybė ir teroras: dorybė, be kurios teroras būtų kruvinas, teroras, be kurio dorybė būtų bejėgė"[29]. Be abejonės, tam tikras susižavėjimas ir savęs pateisinimo jausmas, kuris apimdavo krikščionis, stebinčius, kaip deginami bedieviai ir eretikai inkvizicijos laikais, buvo būdingas ir politinių kontrrevoliucionierių, ir išdavikų giljotinavimų revoliuciniame 1794-ųjų Paryžiuje žiūrovams. Būtent teroro kontekste susiformavo specifines šiuolaikinės išdavystės ir ardomosios veiklos sąvokos: kiekviena sąvoka yra tiek pat neatskiriama nuo šiuolaikinės masinės demokratijos, kiek ir erezija nuo viduramžių bažnyčios. Saint-Justui, įkvėptam dva-

singo, disciplinuoto viduramžių inkvizitoriaus žiaurumo, teroras galėjo atrodyti kaip prideginimo procedūra — būtina, nors ir skausminga, priemonė politinei infekcijai pašalinti. Šiomis sąvokomis tokie devyniolikto amžiaus revoliucionieriai, kaip Bakuninas, teisino terorą. Šis pateisinimas siekia ir dvidešimtą amžių — jis randamas Lenino ir Trockio, Stalino, Hitlerio ir Mao raštuose. Žinoma, yra didžiulis skirtumas tarp Prancūzijos revoliucijos tikrovės ir dvidešimto amžiaus totalitarizmo tikrovės, tačiau vis dėlto, kaip pabrėžė tokie šių dienų mokslininkai, kaip J. L. Talmonas ir Hannah Arendt, remdamiesi Tocqueville'io, Burckhardto ir Taine'o įžvalgomis, esminis ryšys išlieka.

Individualizacija, abstrakcija, generalizacija

Jeigu vertintume abi revoliucijas pagal esmingiausius ir plačiausiai paplitusius procesus, kuriuos jos įkūnijo, ypač galėtume išskirti tris. Pavadinsiu juos *individualizacija, abstrakcija* ir *generalizacija*. Visos kartu šios sąvokos apima didelę dalį to, ką revoliuciniai pokyčiai reiškė devyniolikto amžiaus filosofams ir socialiniams mokslininkams. Kiekvieno iš jų svarba yra akivaizdi ir dvidešimtame amžiuje.

Individualizacija. Visur šiuolaikiniame pasaulyje istorija linko atskirti individus nuo bendruomeninių ir korporatyvinių struktūrų: nuo gildijos, kaimo bendruomenės, istorinės bažnyčios, kastos ar socialinės klasės ir apskritai nuo patriarchalinių ryšių. Kai kurie žmonės (galbūt dauguma) laikė šį atskyrimą pažangiu išsilaisvinimu iš slegiančių tradicijų. Kiti, patyrę naujo tipo visuomenės, kurioje dominavo moralinis egoizmas ir socialinis atomizmas, iškilimą, šį atskyrimą vertino niūriau. Tačiau tiek progreso, tiek nuosmukio perspektyvos šalininkai, tokie

skirtingi filosofai, kaip Benthamas, Coleridge'as, Tocqueville'is, Marxas, Spenceris ir Taine'as, vieningai pripažino: ne grupė, bet *individas* paveldėjo istoriją; ne gildija, bet *įmonininkas*; ne socialinė klasė, bet *pilietis*; ne korporatyvinė ar liturginė tradicija, bet *individualus protas*. Vis labiau visuomenė buvo regima kaip didžiulis, beasmenis, beveik mechaninis balsuotojų, prekeivių, pardavėjų, pirkėjų, darbininkų, maldininkų darinys — trumpai tariant, veikiau kaip visuomenės vienetas, o ne kaip organinės sistemos dalys. Tiesa, buvo tokių, pvz., Marxas, kurie įžvelgė kartu su senos hierarchijos ir autoriteto išsiskaidymu naujo tipo — pramoninės sistemos — susiformavimą, tačiau tai netrukdė Marxui individą laikyti šio proceso paveldėtoju, kada nors galutinai išsilaisvinsiančiu iš privačios pramoninės nuosavybės tironijos.

Abstrakcija. Ji yra susijusi su individualizacija, tačiau nurodo visų pirma moralines vertybes. Daugelį devyniolikto šimtmečio protų gąsdino istorinių vertybių tendencija ne tiek tapti labiau pasaulietiškomis, labiau utilitarinėmis, kiek pamažu atsiskirti nuo konkrečių šaknų, kurios per amžius teikė joms simbolinį išskirtinumą ir realizacijos priemones. Kaip parodė Tocqueville'is puikiame veikalo *Apie demokratiją Amerikoje* skyriuje, garbė, taip pat ir lojalumas, draugystė, etiketas, — visos šios vertybės kilo iš specifinių lokalumo ir zonalinės padėties kontekstų. Nors jos neprarado savo patrauklumo kaip žodžiai, simboliai, kontekstai, kuriuose jų reikšmė ir kryptis per amžius buvo perduodama žmogaus mąstymui ir elgesiui, iš esmės pasikeitė. Daugelio šių vertybių poveikis priklausė nuo žmogaus tiesioginės gamtos patirties: jos ritmų, augimo ir nuosmukio, šalčio ir šilumos, šviesos ir tamsos ciklų. Dabar į žmogaus ir gamtos būklės vienovę įsiterpė mąstymo ir elgesio technologinė sistema. Dar ki-

tos vertybės priklausė nuo patriarchalizmo, pirminės ir uždaros asociacijos, šventybės jausmo, kuris rėmėsi religine arba užkerėta pasaulėžiūra, saitų. Dabar šios vertybės dėl technologijos, mokslų ir politinės demokratijos procesų tapo abstrakčiomis, atitrūkusiomis nuo to, kas specifiška ir konkretu. Ir vėl daugeliui šitai galėjo atrodyti kaip progresas, o kitiems — kaip kultūrinis nuosmukis.

•

Generalizacija. Tauta ir net tarptautinė sfera vis dažniau imtos laikyti esminėmis žmogaus mąstymo ir priklausomybės sritimis. Nuo šeimos ir vietinės bendruomenės prie tautos, demokratijos, tarptautinės tvarkos vizijų — tokia buvo amžiaus mąstymo eiga. Kartu su interesais ir funkcijomis išsiplėtė įsipareigojimai. Pakito ir suvokimas. Žmonės ėmė labiau suvokti vieni kitus ne kaip atskirus individus, bet kaip bendros visumos arba klasės narius. Ostrogorskis rašė: „Išskaidydama tai, kas konkretu, faktų, taip pat ir idėjų logika atvėrė duris tam, kas bendra. Kaip ir visur kitur pirmąjį impulsą suteikė industrializmas. Manufaktūros savininko akyse žmonių, triūsiančių fabrike, masės buvo tik *darbininkai,* o darbininką su fabrikantu siejo tik *kapitalisto* arba *šeimininko* idėja. Tiesiogiai nesusitikdami, jie susikurdavo vienas kito vaizdinį, pašalindami specifines individualias savybes ir išsaugodami tik tai, kas yra bendra visiems tos klasės nariams"[30]. Tai, ką Industrinė revoliucija įgyvendino ekonominėje sferoje, revoliucinė demokratija atliko politinėje. Kiekvienu senos tvarkos partikuliarizmo atveju tendencija mąstyti konkretaus, *identifikuojamo* turtingumo arba galingumo, skurdo arba bejėgiškumo kategorijomis išnyko kartu su jos lokalizmu. Tendencija mąstyti sąvokomis „darbininkų klasė", „vargingieji", „kapitalistai" ilgainiui pasireiškė mąstyti sąvokomis „rinkėjai", „biurokratija", „pilietinė visuomenė" ir kt.

Savo *Apmąstymuose apie revoliuciją Prancūzijoje* Burke'as rašė: „Daugelyje Europos šalių viešpatauja netvarka. Kitose girdėti duslūs požeminiai garsai, jaučiami nestiprūs svyravimai, kurie kada nors prasiverš visuotiniu žemės drebėjimu politiniame pasaulyje“[31].

Tačiau net Burke'o nuojauta nepajėgė numatyti, koks visuotinis ir beribis bus žemės drebėjimas, prasidėjęs Vakarų Europoje, išplitęs kitoje Europos ir Vakarų pusrutulio dalyje devynioliktame amžiuje, ir kuris tebevyksta dvidešimtame amžiuje Tolimuosiuose Rytuose, Artimuosiuose Rytuose, Lotynų Amerikoje ir Afrikoje.

Antra dalis

ELEMENTARIOS SOCIOLOGIJOS IDĖJOS

3

BENDRUOMENĖ

Naujas bendruomenės atradimas

Svarbiausia ir toliausiai siekianti iš elementarių sociologijos idėjų yra bendruomenė. Naujas bendruomenės atradimas neabejotinai yra labiausiai išsiskiriantis devyniolikto amžiaus socialinės minties reiškinys; jis peržengė sociologinės teorijos ribas ir išplito tokiose srityse kaip filosofija, istorija ir teologija, tapdamas viena iš pagrindinių šimtmečio kūrybinio rašymo temų. Vargu ar įmanoma sugalvoti kitą idėją, kuri taip aiškiai atskirtų devyniolikto amžiaus socialinę mintį nuo ankstesnio Proto amžiaus.

Bendruomenės idėja yra tokia pat svarbi devynioliktam amžiui, kaip sutarties idėja buvo svarbi Proto amžiui. Tuomet filosofai rėmėsi racionalia sutartimi, įteisindami socialinius santykius. Sutartis buvo modelis visko, kas visuomenėje buvo gera ir verta išsaugoti. Tačiau akivaizdu, kad devynioliktame amžiuje sutartis užleidžia savo vietą iš naujo atrastam bendruomenės simbolizmui. Daugelyje minties sferų bendruomeniniai ryšiai — tikri arba įsivaizduoti, tradiciniai arba sukurti — ėmė formuoti geros visuomenės įvaizdį. Bendruomenė tampa tokių skirtingų asociacijų, kaip valstybė, bažnyčia, prekybinės sąjungos, revoliucinis judėjimas, profesija ir susivienijimas, įteisinimo priemone.

Suprantu bendruomenę plačiau, o ne tik kaip vietinę bendruomenę. Devyniolikto ir dvidešimto amžiaus mintyje, šis žodis apima visas didelio asmeninio intymumo, emocinės gelmės, moralinio įsipareigojimo, socialinio ryšio ir tęstinumo santykių formas. Bendruomenės pagrindas yra vientisas žmogus, o ne vienokį ar kitokį vaidmenį socialinėje tvarkoje atliekantis žmogus. Ji semiasi psichologinės jėgos iš motyvacijos lygmenų, gilesnių nei paprasti norai ir interesai, ir įgyja išbaigtumą, ištirpdydama individualią valią, o tai neįmanoma nauda ar racionaliu susitarimu pagrįstose sąjungose. Bendruomenė yra jausmo ir mąstymo, tradicijos ir įsipareigojimo, narystės ir norėjimo lydinys. Ją, arba jos simbolinę išraišką, galima aptikti lokalume, religijoje, tautoje, rasėje, profesijoje arba kryžiaus žygyje. Jos istorinis ir kartu simbolinis archetipas yra šeima, ir beveik kiekviename tikros bendruomenės tipe galima atrasti šeimos požymių. Glaudus bendruomenės ryšys esmingai palaikomas tikros ar įsivaizduotos antitezės, kurią toje pačioje socialinėje aplinkoje suformuoja nebendruomeniniai konkurencijos ar konflikto, naudos ar sutartinio pritarimo santykiai. Šie savo santykiniu beasmeniškumu ir anonimiškumu paryškina artimus asmeniškus bendruomenės saitus.

Sociologinėje tradicijoje nuo Comte'o iki Weberio yra ryškus sąvokinis kontrastas tarp bendruomeniškumo ir nebendruomeniškumo. Būtent Tönniesas, baigiantis devynioliktam amžiui, suteikė jam pastovią *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* terminologiją, tačiau kontrastas nemažiau akivaizdus kitų ankstesnių ir vėlesnių sociologų darbuose. Tik Marxas gerokai nutolsta nuo vertybinių išvadų, išplaukiančių iš šio kontrasto.

Būtų vienpusiška ir netikslu sakyti, kaip daro daugelis istorikų, kad išskirtinis sociologijos iškilimo devynioliktame amžiuje bruožas yra „visuomenės" idėja. Tai ir

per daug, ir per mažai. Viena ar kita forma visuomenė kaip sąvoka niekada nenustojo būti filosofinio dėmesio objektas — net ir Proto amžiuje bei Švietimo laikais, kai buvo paplitusios individualizmo doktrinos. Kaip Seras Ernestas Barkeris teisingai pažymėjo, visa pasaulietinė prigimtinio įstatymo teorija nuo 1500 iki 1800 m. būtent ir siekė pateikti ne ką kita, o visuomenės teoriją. Tačiau šiuo laikotarpiu po racionaliu visuomenės įvaizdžiu visuomet buvo galima aptikti pirmesnį įvaizdį iš prigimties laisvų individų, kurie sąmoningai pajungė save specifinei ir ribotai asociacijos formai. Svarbiau buvo žmogus; santykiai — ne tokie svarbūs. Institucijos buvo fiksuotų, atomizuotų žmogui įgimtų jausmų projekcijos. Valia, pritarimas ir sutartis — šios sąvokos prigimtinio įstatymo požiūriui į visuomenę buvo pagrindinės.

Grupės ir asociacijos, kurios negalėjo būti pateisintos šiomis sąvokomis, buvo išmestos į istorijos šiukšlyną. Tik kelios tradicinės bendruomenės septynioliktame ir aštuonioliktame amžiuje išlaikė prigimtinio įstatymo filosofų egzaminą. Žinoma, labiausiai buvo pritariama šeimai, nors galime rasti, kad Hobbesas naudojosi nebylios sutarties idėja, norėdamas pateisinti tėvų ir vaikų santykius, o šimtmečiu vėliau Rousseau flirtavo su šeimos ištirpdymo Bendrojoje Valioje idėja. Bažnyčia taip pat buvo išimtinis atvejis, tačiau septyniolikto amžiaus pabaigoje ji pamažu prarado savo ankstesnę reikšmę. Jeigu pažvelgtume į kitas asociacijas, tai joms nerodoma jokio pasigailėjimo. Gildija, korporacija, vienuolynas, komuna, gentis, kaimo bendruomenė — nebuvo laikoma, kad bent viena iš jų atsiremtų į prigimtinio įstatymo pagrindą. Racionali visuomenė, kaip ir racionalus žinojimas, turi būti visiškai priešinga tradicinei. Ji turi remtis ne žmogumi kaip gildijos, bažnyčios nariu, bet *prigimtiniu* žmogumi, ir ji turi būti suvokiama kaip specifinių, *savo noru pasirinktų* san-

tykių, kuriuos laisvai ir sąmoningai vienas su kitu sukuria žmonės, rezginys. Toks visuomenės modelis išliko ir Švietimo amžiuje Prancūzijoje.

Šis modelis atitiko *philosophes* politinius tikslus. Bendruomeniniai feodalizmo santykiai tiek moraliniu, tiek politiniu požiūriu jiems atrodė atstumiantys, ir jei buvo galima parodyti, kad tokiems santykiams stinga prigimtinio įstatymo ir proto sankcijos, kodėl gi to nepadarius? Prancūzija, jų manymu, buvo soti nuo korporatyvinio ir bendruomeninio pobūdžio santykių. Buvo pasigendama socialinės tvarkos, pagrįstos protu ir instinktu, kurią ribotų tik labai laisvi ir neasmeniški saitai. Kaip tiksliai išdėstė Rousseau, iškilo problema „sukurti tokią asociacijos formą, kuri, pasitelkusi savo turimą jėgą, gintų ir saugotų kiekvieno jos nario asmenį ir gėrybes, ir kurioje kiekvienas, tebebūdamas susijęs su visais, galėtų priklausyti vien tik nuo savęs paties, išlikti toks pat laisvas kaip ir anksčiau"[1]. Tačiau tokia valstybė negalėjo būti įsteigta iki tol, kol buvo tvirta paveldėta visuomenės struktūra. Socialinės blogybės pirmiausia, buvo glaudžios tarpusavio priklausomybės pasekmė. „Vieną kartą žmogui prireikė kito žmogaus pagalbos; nuo tada, kai pasirodė naudinga, kad vienas žmogus aprūpintų kelis, išnyko lygybė, atsirado nuosavybė, darbas tapo privalomas, didžiuliai miškai virto žydinčiais laukais, kuriuos žmogus laistė savo prakaitu ir kur netrukus kartu su javais sudygo ir išaugo vergovė bei skurdas"[2]. Tik visuotinė blogio institucijų destrukcija būtų suteikusi pirminį impulsą, kurio reikėjo socialinei sutarčiai. Ankstesnių reformų trūkumas buvo tai, kad „jos tik užtaisinėjo skyles, kai tuo tarpu pirmiausia būtų reikėję išvalyti vietą darbui, pašalinti senų konstrukcijų likučius, kaip Likurgas padarė Spartoje..." Tiesą sakant, ne visi *philosophes* būtų sutikę su Rousseau išvadomis, kurias nulėmė jo pateikta radikali individualizmo ir

politinio absoliutizmo kombinacija, tačiau senosios tvarkos iracionalumu, aišku, niekas neabejojo. Iš čia — bekompromisė Švietimo opozicija visoms tradicinėms ir bendruomeninėms asociacijoms. W. H. Riehlis rašė: „Nė vienas laikotarpis taip nesulėtino bendruomeninės dvasios vystymosi kaip aštuonioliktas amžius; viduramžių visuomenė buvo suardyta, o moderni dar nesusikūrusi... To laikmečio satyrinėje literatūroje avigalvis buvo vaizduojamas kaip burmistras, o kvailių susirinkimas — kaip miesto taryba..." Švietimo epocha „buvo laikotarpis, kai žmonės ilgėjosi žmoniškumo, bet visiškai nesirūpino savo artimais žmonėmis; jie filosofuodavo apie valstybę, pamiršdami bendruomenę"[3].

Intelektualinę neapykantą tradicinei bendruomenei ir jos etosui ypač sustiprino, kaip matėme, dvi revoliucijos, kuriose įstatymų leidybos bei ekonominės jėgos, ardžiusios iš viduramžių paveldėtas grupes ir sąjungas, buvo laikomos Progresu, įgyvendinančiu tai, ką buvo nurodę ir numatę racionalieji filosofai, pradedant Hobbesu. Devyniolikto amžiaus mintyje nusistatymą prieš tradicinę bendruomenę geriausiai atspindi filosofų radikalų, vadovaujamų žymiojo Jeremy Benthamo, raštai (ir praktiški darbai). Benthamas ir jo sekėjai atmetė Prancūzijos švietėjų tikėjimą prigimtinėmis teisėmis ir prigimtiniu dėsniu, tačiau, kaip pabrėžė Halevy, jų doktrinų apie natūralią harmoniją ir racionalų egoistinį interesą pasekmės kooperatinėms bendruomenėms, įsiterpusioms tarp žmogaus ir suverenios valstybės, buvo tokios pačios. Benthamo neapykanta tradicinei bendruomenei apėmė bendrąją teisę, teisminę sistemą, miestelius ir net senuosius universitetus. Racionalizmas, kuris savo dekartiška forma nušlavė prietarus ir Apreiškimą, privalo taip pat nušluoti ir bendruomeniškumo likučius[4]. Komercija, industrializacija ir administracinė valstybės teisė būtų priemonės įgy-

vendinant šį radikalų tikslą. Jų pagalba būtų įgyvendinti socialiniai racionalizmo tikslai.

Devynioliktо amžiaus įstatymų leidėjai, vis labiau atsižvelgdami į naujų verslininkų ir administratorių poreikius, labai žavėjosi utilitaristų nuo Benthamo iki Herberto Spencerio traktatais. Nebuvo sunku pereiti nuo filosofinės abstrakcijos prie valstybės reikmių, kai bendras priešas buvo tvirtos atgyvenusios ir stabdančios tiek ekonominį vystymąsi, tiek administracines reformas bendruomenės tradicijos. Ir neatsitiktinai beveik nuo pat Industrinės revoliucijos pradžios komercijos ir pramonės veikėjai politinėmis ir administracinėmis reformomis domėjosi taip pat, kaip ir naujos ekonominės sistemos plėtra.

Taigi galima išskirti dvejopas Benthamo mokinių nuostatas dėl ekonominio individualizmo ir politinių reformų — pastarosios dažnai įgyja tuomet siūlytą ir labai aktualią administracinės centralizacijos formą. Santykiai tarp industrializmo ir administracinės centralizacijos buvo glaudūs visą šimtmetį. Mančesterio retorikos apie *laissez-faire* gausa neretai užgoždavo įstatymų leidėjų politinių veiksmų įtaką, tačiau ši įtaka išliko. Ir ekonomizmo, ir apskaičiuotos politikos reikėjo gigantiškam uždaviniui atlikti — pašalinti viduramžių bendruomenės liekanas.

Bendruomenės įvaizdis

Tai tiesa, tačiau devynioliktame amžiuje galime pamatyti ir aštrią intelektualų reakciją į šiuos reiškinius. Reakciją pradėjo konservatoriai. Nekęsdami modernizmo, jie stengėsi pabrėžti tuos senojo režimo elementus, į kuriuos modernizmas rėmėsi mažiausiai. Ypač svarbus tarp šių elementų buvo tradicinė bendruomenė.

Burke'as parodė nepagarbą reformatoriams, kurie siekė, pasak jo, „sutraukyti į gabalus pavaldumu grindžiamos bendruomenės pančius ir ištirpdyti ją asocialiame,

necivilizuotame, nerišliame elementarių principų chaose"[5]. Burke'o pagrindinis indėlis į politinę mintį remiasi istorinės bendruomenės (nesvarbu, kolonijose, Indijoje ar Prancūzijoje) etiniu pranašumu, palyginti su „patvirtintomis neegzistuojančių individų teisėmis" arba su centralizuotos politikos šalininkų „geometriniu paskirstymu ir aritmetiniais padalijimais". „Korporatyviniai dariniai yra įsteigti tam, kad rūpintųsi savo narių gerove, o ne tam, kad juos baustų", — rašė jis, aštriai reaguodamas į Revoliucijos vadovų Prancūzijoje išleistus individualistinius įstatymus[6].

Visų konservatorių veikaluose ypač svarbūs tampa iš naujo atrastos tradicinės bendruomenės pranašumai. Konservatoriai matė kontrastą tarp bendruomenės ir beasmenio individualizmo. Prancūzijoje Bonaldas paskelbė, kad pagrindinis laikmečio reikalavimas yra atstatyti bendruomenines bažnyčios, šeimos ir kitų ikirevoliucinių junginių, tarp jų gildijų bei komunų, garantijas. Kontrastas tarp šių darinių teikiamų patriarchalinių garantijų ir naujos tvarkos nesaugumo yra nuolatinė Bonaldo veikalų tema. Halleris savo mokslo apie visuomenę šerdimi laikė vietinę bendruomenę ir jos prigimtinę autonomiją. Carlyle'o „mechanizmo" demaskavimai buvo pagrįsti, bent iš dalies atitraukiant „mąstymo ir jausmų formas" nuo jų istorinio bendruomeninio konteksto. Nė vienas neišdėstė konservatyvių pažiūrų taip iškalbingai kaip Disraelis. Veikale *Sibilė* jis rašo: „Anglijoje nėra bendruomenės: yra tik nuo susiklosčiusių aplinkybių, kurios daro ją ne tiek vienijančią, kiek skaidančią, priklausanti visuma... Visuomenę sudaro tikslinga bendruomenė... Be tikslo žmonės galėtų būti įtraukti į tam tikrus santykius, bet iš esmės jie liktų izoliuoti". Labiausiai intensyvi ir pragaištinga ši žmonių būsena yra miestuose. „Dideliuose miestuose žmones sutelkia pelno troškimas. Jie nebendradarbiauja, bet, siek-

dami turtų, izoliuojasi; ir galiausiai jiems visai nerūpi artimieji. Krikščionybė moko mus mylėti savo artimą kaip patį save; šiuolaikinė visuomenė nepripažįsta artimųjų"[7].

„Šiuolaikinė visuomenė nepripažįsta artimųjų". Šie Disraelio žodžiai galėjo būti tema daugeliui devyniolikto amžiaus mąstytojų — radikalų ir konservatorių, literatų ir empirikų. Arba įsiklausykime į Williamo Morriso, kuris kritikavo šiuolaikinį individualizmą ir aukštino viduramžių pranašumus, žodžius:

„Kur bičiuliai, ten rojus, o kur bičiulių nėra, ten pragaras; kur bičiuliai, ten gyvenimas, o kur jų nėra, ten mirtis; ir visa, ką darome šioje žemėje, darome dėl bičiulystės, ir gyvenimas bičiulystėje bus amžinas, ir kiekvienas iš jūsų bus jo dalis"[8].

Bičiulystė, kaimynystė, bendruomenė kiekviena savaip kuria naują *utopijos* modelį. Tai, apie ką svajojo ankstyvieji utopistai, dabar, antroje devyniolikto amžiaus pusėje, tapo tikrove — trumpalaike, dažnai nuviliančia, bet vis dėlto tikrove. Roberto Oweno *Naujasis Lanarkas*, aišku, neturėjo praktiško poveikio daugelio žmonių gyvenimui, tačiau jo idėjos buvo žinomos. Daugiau žmonių pritraukdavo religinių utopistų bendruomenės šiame amžiuje. Jų motyvus sudarė tiek ekonominio bei politinio egoizmo atsižadėjimas, tiek pastangos grąžinti krikščionybei jos apaštališkąjį ir pranašišką grynumą. Bendruomeniškumas kaip etika devyniolikto amžiaus religijoje bei daugelyje kitų sričių yra galinga jėga. Socializme marksistai visiškai nusigręžė nuo visokio modelio, pagrįsto lokalizmu ir tradicija, atrasdami „didžiojoje tautos asociacijoje" ir fabrikuose pakankamas struktūras žmonijos etiniam išganymui. Kiti socialistai mąstė kitaip: Proudhonas, kurio socialistinio mąstymo specifiką sudarė patriarchalinės šeimos, lokalizmo ir regionalizmo gynimas; anarchistai, kurių dauguma naujos tvarkos elementus matė išplėstinėse

kaimo bendruomenėse ir žemės ūkio kooperatyvuose, visiškai išlaisvintuose nuo žemvaldžių, monarchijos ir, žinoma, klasių. Didelį impulsą kooperatiniam ir savitarpio pagalbos judėjimui suteikė pastangos grąžinti visuomenei viską, kas buvo prarasta kartu su kaimo bendruomenėmis ir gildijomis. Daugybėje to meto traktatų ir pamfletų išnykusių kaimo bendruomenių ir gildijų solidarumas yra priešpriešinamas amžiaus egoizmui ir godumui. Kartais juose buvo siūlomos radikalios priemonės — panaikinti privačią nuosavybę ir socialines klases, — kartais konservatyvios, pasireiškusios keistomis tokių žmonių kaip Williamas Morrisas pastangomis atstatyti arba išsaugoti praeities bendruomenę ir rankų darbą. Kartais bendruomeniškumas įgydavo grynai antikvarines formas klubuose, žurnaluose ir mėgėjiškuose tyrinėjimuose. Tokios pastangos jokiu būdu nebuvo bergždžios, nes kylantis miestų planavimo ir pilietinio atsinaujinimo judėjimas devynioliktame amžiuje buvo iš dalies pagrįstas piktinančiu kontrastu tarp šiuolaikinių miestų ir išlikusių viduramžių kaimo ir miesto vaizdų.

Tačiau bendruomenė yra subtilesnis ir labiau intelektualus modelis. Moralinės ir socialinės filosofijos persiorientavimą daugiausia nulėmė naujos bendruomenės atradimo istorinėje ir sociologinėje mintyje poveikis, kuris visiškai pakeitė šios filosofijos perspektyvą.

Regime bendruomenės idėjos įtaką esminėms šio šimtmečio politinėms pažiūroms. Abstrakčios, beasmenės ir tobulai teisinės valstybės idėjai metė iššūkį teorijos, teikusios tariamą prioritetą bendruomenei, tradicijoms ir statusui. Tokie mokslininkai, kaip seras Henry Maine'as, Otto fon Gierke'as ir didysis F. W. Maitlandas, pačioje amžiaus pabaigoje šiuolaikinio suvereniteto, preskriptyvinės teisės ir pilietybės pagrindus kildino ne iš individualios valios ir pritarimo, tuo labiau ne iš kokios nors mistinės

sutarties, bet suvokė juos kaip istorinius vedinius, suirus viduramžiškai bendruomenei ir korporacijai. Buvo paveiktas pats valstybės įvaizdis. Nors Johno Austino darbuose abstraktus, individualistinis požiūris į valstybę ir suverenitetą buvo iškalbingai ir galingai išreikštas, tačiau su juo taip pat konkuravo požiūriai — kai kurie iš jų grėsmingi — į valstybę kaip bendruomenę, kurios tauta politine prasme būtų teisėtas bažnyčios, reikalaujančios individualaus lojalumo, įpėdinis.

Bendruomenės spinduliai neaplenkė ir religinės amžiaus minties. Aštuoniolikto amžiaus religinis individualizmas ir racionalistinė teologija — tiesioginės Lutherio ir Calvino pradėtos veiklos pasekmės — puolami daugelyje frontų: kanoniniame, liturginiame, moraliniame ir politiniame. Lamennais savo įtakingoje knygoje *Esė apie abejingumą,* išleistoje 1817 metais, laikė, kad žmogus, atskirtas nuo bendruomeninio ir korporatyvinio religijos pobūdžio, patenka tik į ateistinę neviltį. Pradžioje, pasak jo, buvo bendruomenė, o ne žodis: žmogaus ir Dievo, žmogaus ir žmogaus bendruomenė. Šita mintis apėmė vis daugiau devyniolikto amžiaus protų, palietė visų Vakarų šalių teologus ir suformavo galbūt pirmą reikšmingą atkirtį protestantiškam individualizmui Europoje nuo pat kontrreformacijos laikų. Vyksta tikras liturginių ir kanoninių temų atgimimas — temų, kurios, be abejo, savo turiniu yra intelektualinės ir religinės, tačiau jos taip pat yra ryškūs bendruomeninės nuotaikos, kuri persmelkia daugelį devyniolikto amžiaus minties sferų, aspektai. Religinio korporatizmo politinė išraiška ryškiausiai matoma tokių žmonių, kaip Döllingeris Vokietijoje, Lacordaire Prancūzijoje, Actonas Anglijoje, religinės autonomijos ir pliuralizmo idėjose. Jei bažnyčia faktiškai buvo bendruomenė, o ne paprastas individų susibūrimas, tuomet ji nusipelnė teisingos autoriteto dalies visuomenėje ir teisės būti lai-

koma lygiaverte valstybei tose srityse, kurios atitinka jos prigimtį. Tikrąsias politinio pliuralizmo šaknis, kurias vėliau savo raštuose įkūnijo F. W. Maitlandas, J. N. Figgisas ir jaunasis Haroldas Laskis, galima rasti devyniolikto amžiaus religiniame komunalizme.

Filosofijoje bendruomenės idėja plėtojama daugybe aspektų: ne tik socialiniu ir moraliniu, bet ir epistemiologiniu, net metafiziniu, nes puolimai, pradėti prieš sensualistines ir atomistines tikrovės perspektyvas, pirmiausia Hegelio, o po to tokių mąstytojų, kaip Bradley's Anglijoje ir Bergsonas Prancūzijoje, — kurių viršūnė buvo Durkheimo samprotavimai apie žmogaus visatos suvokimo ir žinojimo bendruomeninę kilmę, — yra dalis tos pačios bendruomeninės perspektyvos, kuri ryškesnė filosofijos socialinėse ir politinėse sferose. Imkime Coleridge'ą ir Hegelį. Pirmasis savo žymiajame veikale *Valstybės ir bažnyčios sandara,* puldamas utilitarųjį racionalizmą, religinį individualizmą ir *laissez-faire* industrializmą, rėmėsi bendruomenės vizija. Kaip bendruomenė yra Coleridge'o geros visuomenės modelis, taip tradicija yra jo puolimo prieš intelektualųjį ir literatūrinį modernizmą pagrindas.

Kalbant apie Hegelį, bendruomeniškumo idėjos įtaka ryškiausiai regima jo veikale *Teisės filolosofija,* kuris labiau už kitus atskirus veikalus devyniolikto amžiaus pradžios vokiečių filosofijoje sukūrė efektyvias sąlygas vėliau atsirasti vokiečių sociologijai. *Teisės filosofija* yra esė apie racionalizmą, bet tai visiškai kitokia racionalizmo atmaina nei Švietime — ir Vokietijoje, ir Prancūzijoje. Hegelis buvo konservatorius, ir jo socialinės minties konservatyvumą iš esmės nulėmė dominuojantis vaidmuo, kurį jis priskyrė bendruomenės įvaizdžiui. Jo prigimtinių teisių, individualizmo, tiesioginio suvereniteto kritika, Prancūzijos revoliucijos egalitarizmo atmetimas ir sutarties kaip žmonių santykių modelio kritika remiasi požiūriu į vi-

suomenę, kuri, kaip ir viduramžių visuomenė, yra koncentriška: sudaryta iš susipynusių asociacijos sferų — šeimos, profesijos, vietinės bendruomenės, socialinių klasių, bažnyčios, — kurių kiekviena, kiek leidžia jos funkcinė reikšmė, yra autonomiška, kiekviena yra būtinas individualumo šaltinis bei pastiprinimas, ir kurios visos kartu suformuoja teisingą valstybę. Teisinga valstybė, pasak Hegelio, yra *communitas communitatum*, o ne individų sankaupa, kaip valstybę suvokė Švietimo epocha.

Pagaliau galime pažymėti naujo bendruomenės atradimo įtaką visai devyniolikto amžiaus istoriografijai. Jeigu koks nors požymis — be galbūt vis didėjančio mokslinio jo objekto pobūdžio — ir skiria istorijos rašymą devynioliktame amžiuje nuo ankstesnių amžių, tai būtent kilęs didžiulis mokslinis susidomėjimas bendruomenine ir tradicine Europos praeitimi regimas begalėje darbų apie dvarą, kaimo bendruomenę, gildijas, grafystę, miestelį, apygardą ir panašiai. Kartu devyniolikto amžiaus istoriografija atmetė aštuoniolikto amžiaus „prigimtinės", „spėjamos" ir „hipotetinės" istorijos tyrinėjimus, pagrįstus tiesiog proto šviesa, o ne istoriniais archyvais. Ji taip pat atmetė ir priešiškumą viduramžiams, dėl kurio Voltaire, Gibbonas ir Condorcet išbraukė iš istorijos visą šį laikotarpį kaip barbarišką pertrūkį žmonijos progrese. Užtenka tik paminėti Stubbso, Freemano, Maitlando, Fustelo de Coulanges, Savigny ir von Gierke'o vardus, kad suprastume, kaip to amžiaus aukščiausios kategorijos istorikai buvo atsidavę viduramžių bendruomenių ir institucijų studijoms. Devynioliktas amžius net ir šiandien yra nepranokstamas savo institucijų istorijomis, kurios yra dalis to paties bundančio susidomėjimo viduramžių bendruomenėmis, turėjusio įtakos ir sociologijos iškilimui. Didelis antagonizmas, kurį aštuoniolikto amžiaus istori-

kai įžvelgė tarp viduramžių institucijų ir moderniųjų elektoratų, susirinkimų ir laisvių, dabar įgyja priešingą prasmę; devyniolikto amžiaus istorikai ieško demokratijos pradmenų anksčiau nevertintuose liaudies susirinkimų, dvarų ir grafysčių susirinkimų kontekstuose.

Moralinė bendruomenė — Comte

Vis dėlto mums labiausiai rūpi sociologija ir jos įtaka bendruomenės idėjai. Ši įtaka buvo labai plati. Bendruomenė nulemia ne tik empirinius sociologų interesus — tuo galima įsitikinti iš giminystės, lokalumo ir gildijos tyrinėjimų, — bet ir perspektyvą, metodologiją, kuri sudaro sąlygas religijos, autoriteto, įstatymo, kalbos, asmenybės tyrimams ir atveria naują sferą amžiaus senumo organizacijos ir dezorganizacijos problemai. Sociologija labiau nei kitos amžiaus disciplinos teikė pirmenybę socialumo sąvokai. Tačiau reikia pabrėžti, kad „socialumo" referentas beveik visuomet buvo bendruomeniškumas. *Communitas*, o ne *societas* su savo labiau beasmenėmis konotacijomis yra tikrasis etimologinis žodžio „socialumas" vartojimo sociologiniuose asmenybės, giminystės, ekonomikos ir valstybinės santvarkos tyrinėjimuose šaltinis.

Niekur kitur šimtmečio pradžioje bendruomenės vizija nebuvo labiau akinanti nei Augusto Comte'o, kuris suteikė sociologijai vardą ir padėjo jai įsitvirtinti filosofijos ir mokslo pasaulyje, mąstyme ir darbuose. Comte'o vardas mums asocijuojasi su „trijų stadijų dėsniu", su „mokslų hierarchija" ir, gana neaiškiai, su pozityvizmu, kuris Comte'ui reiškė beveik tą patį, ką iš pradžių mokslas, o vėliau, senatvėje, reiškė nauja religija, kuri, Comte'o manymu, turėjo pakeisti krikščionybę. Tačiau pozityvizmas yra tik metodas, o trijų stadijų dėsnis ir mokslų hierarchija iš tiesų mažai ką turėjo bendro su sociologijos sistema,

kaip ją suprato Comte'as; jie yra tik šios sistemos įrankiai; kitaip tariant, argumentai, kuriais pagrindžiamas naujo visuomenės mokslo būtinumas ir neišvengiamumas. Jeigu norime sužinoti, kaip pats Comte'as suprato savo sisteminę sociologiją, turime atkreipti dėmesį ne į *Pozityviąją filosofiją* (neabejotinai labiau įtakingą filosofiniu ir kitais požiūriais jo darbą), bet į *Pozityviąją valstybę*, kurios paantraštė yra „Traktatas apie sociologiją". Šiame darbe bendruomenei skiriama didžiulė reikšmė.

Bendruomenė — prarasta; bendruomenę reikia atkurti: šios temos suteikia kryptį tiek jo socialinei statikai (tvarkos mokslui), tiek socialinei dinamikai (progreso mokslui). Progresą Comte'as supranta tiesiog kaip tvarkos įgyvendinimą ir, be abejonės, iki jam pasiekiant savo minties viršūnę, socialinė statika Comte'ui atrodė svarbesnė už socialinę dinamiką. Comte'as teigia, kad socialinė dinamika remiasi vystymosi įžvalgomis, kurios kilo iš „metafizinių" Švietimo mąstytojų doktrinų; kita vertus, jis atvirai pripažįsta, kad socialinė statika grindžiama idėjomis, perimtomis iš „teologinės" arba „retrogradų" mokyklos, kurioje, Comte'o požiūriu, išsiskyrė Maistre'as, Bonaldas ir Chateaubriand'as. Teoriškai Comte'as atsiribojo nuo abiejų mokyklų, tačiau neįmanoma skaityti piktų jo žodžių apie Voltaire'ą ir Rousseau („giljotinos daktarai", kaip jis juos vadina, priskirdamas šiems mąstytojams ideologines teroro šaknis) ir švelnesnių, beveik teigiamų žodžių apie konservatorius, nesupratus, kodėl nekatalikiška, galbūt respublikoniška ir į progresą orientuota Comte'o filosofija galėjo visą devynioliktą amžių imponuoti prancūzų tradicionalistams ir reakcionieriams iki pat *Action Française*.

Comte'o sociologinį susidomėjimą bendruomene ir iš to susidomėjimo kilusį konservatizmą nulėmė tos pačios aplinkybės — tradicinių susivienijimo formų irimas. Tai

reikia pabrėžti, nes dažnai sakoma, kad sociologijos iškilimas buvo tiesioginis atsakas į daugėjančias naujas asociatyvaus gyvenimo Vakarų Europoje formas, kurias įgyvendino industrializmas ir socialinė demokratija, arba jų atspindys. Comte'as jomis domėjosi (kitaip nei konservatoriai, jis bent jau žodžiais sveikino pramonę, mokslą ir respublikonizmą), tačiau nėra sunku parodyti, kad jo pirmuosius sociologinius apmąstymus nulėmė ne naujovių išgyvenimas, bet veikiau skausmingas pojūtis dėl praeities nykimo ir „anarchijos, kuri diena po dienos vis labiau apima visuomenę" kaip to nykimo pasekmė. Tradicinės bendruomenės šmėkla, nors ir ne taip akivaizdžiai, sklando virš visos jo sociologijos taip pat, kaip ir Tocqueville'io, Le Play'aus ir jų sekėjų darbuose.

Comte'ui bendruomenės restauravimas yra moralinio būtinumo klausimas. Jo mąstymui Revoliucija buvo ne daugiau kaip politinės tironijos vykdoma socialinė dezorganizacija. Comte'as kartu su konservatoriais bjaurėjosi tiek Švietimu, tiek Revoliucija. Individualios teisės, laisvė, lygybė Comte'ui yra „metafizinės dogmos"[9], kurioms stinga konkrečiai socialinei tvarkai būdingo turinio. Tik savo istorijos filosofija Comte'as iš esmės skiriasi nuo konservatorių. Pagarba praeičiai nereiškia kategoriško modernizmo atmetimo arba pesimistinio požiūrio į ateitį, kaip tai būdinga konservatoriams. Kaip ir Marxas, jis netgi laikė Švietimą ir Revoliuciją istoriškai būtinomis perėjimo į pozityvizmą fazėmis. Jei Marxas sveikino kapitalizmą kaip istoriškai būtiną feodalizmą sugriovusį veiksnį ir, o tai svarbiau, kaip technologinių bei organizacinių socializmo kontekstų susiformavimo priemonę, tai Comte'as pagarbiai atsiliepė apie Švietimą, nes šis „visiems laikams palaidojo pasenusius teologinės-feodalinės sistemos priesakus". Tik *philosophes* doktrinos, nors ir labai atgrasios, jo manymu, galėjo visam laikui sugriauti atgy-

venusią socialinę sistemą, kuri klestėjo viduramžiais, ir atverti kelią naujai iš sociologijos mokslo kilsiančiai socialinei tvarkai.

Vis dėlto, įsigilinę į aktualų naujojo mokslo turinį ir principus bei skrupulingą naujosios tvarkos aprašymą, Comte'o išdėstytą *Pozityviojoje valstybėje*, aptinkame visiškai kitokį mąstymo temperamentą negu Marxo darbuose. Nebūtų netikslu pasakyti, kad Marxui socializmas (savo struktūra) yra tiesiog kapitalizmas be privatinės nuosavybės. Marxas, nors ir miglotai, suvokia socializmą, kaip kilusį iš organizacinių kapitalizmo kategorijų — pramoninio miesto, fabriko, mašinos, darbininkų klasės ir kt. — ir su jomis suderintą. Tačiau, pažvelgę į ateities pozityvistinės visuomenės vaizdą, kurį pateikia Comte'as, atrandame tvarką, nepaprastai tiksliai atitinkančią ne to meto pramoninę demokratinę tikrovę, o, priešingai, iki jos egzistavusią krikščionišką feodalinę sistemą. Nebūtina kartoti dar pirmame skyriuje išsakytų minčių apie sociologinės tradicijos kūrėjų simpatijas medievelizmui. Tereikia pabrėžti, kad kuo labiau Comte'as gilinosi į analitinius savo sociologijos elementus ir į struktūrines savo numatomos sociologinės utopijos detales, tuo idėjos ir vertybės, kurias jis perėmė iš Bonaldo, Maistre'o ir pirmiausia iš savo tėvų, nuoširdžių katalikų ir rojalistų, jam atrodė būtinesnės. Taigi į viduramžių butelius buvo pilamas pozityvistinis vynas. Jei socializmas Marxui yra kapitalizmas be privatinės nuosavybės, tai pozityvi visuomenė Comte'ui yra tiesiog medievelizmas be krikščionybės. Daugelį kartų *Pozityviojoje valstybėje* Comte'as aiškina, kaip pozityvizmo principai, dogmos, ritualai ir formos gali būti sėkmingai pagrįsti viduramžiais suformuotais modeliais.

Pozityvistinėje visuomenėje verslininkų klasė pakeičia dvarininkiją, mokslas — religiją, respublikinė forma — monarchiją; nepaisant šių pokyčių, pozityvistinė visuo-

menė turi daug daugiau bendrų bruožų su dvasinėmis ir socialinėmis viduramžių visuomenės kategorijomis nei su bet kuria kita visuomenės forma po protestantiškos Reformacijos (kurią, kaip ir individualizmą, prigimtines teises ir sekuliarizmą, Comte'as niekino). Retai kada utopija buvo kuriama su tokiu atsidavimu hierarchijai, narystei, pareigai, korporatyvizmui, liturgijai ir ritualui, funkciniam atstovavimui ir dvasinės galios autonomijai. Comte'as net duoda nurodymus bei pasiūlymus dėl drabužių kunigams sociologams, altoriaus pobūdžio, naujo pasninko dienų kalendoriaus ir garbinimo būdų. Taip pat pateikia bendriausius pozityvistinės šeimos, bažnyčios, miesto, gildijos ir klasės bruožus. Juose visuose, kiekviename socialinės piramidės lygmenyje, gyvas Comte'o moralinės bendruomenės troškimas.

Vis dėlto būtume neteisūs vieno labiausiai apsišvietusių ir kūrybingų devyniolikto amžiaus mąstytojų atžvilgiu, jeigu Comte'o susidomėjimą bendruomene priskirtume tik utopijai. *Pozityviojoje valstybėje* (taip pat ir kai kuriuose ankstyvosios *Pozityviosios filosofijos* poskyriuose ir dar ankstesnėse jo esė) požiūris į bendruomenę ir jos savybes yra sociologinis ta prasme, kurią šiam žodžiui teikė Durkheimas. Comte'as, kaip ir Durkheimas, visa, kas žmogiška ir yra daugiau nei gryna fiziologija, kildina iš visuomenės, o visuomenę regi tarsi bendruomenę iš didžiosios raidės. Comte'ui nepriimtina Švietimo visuomenės kaip individų sankaupos, o institucijų kaip individo vidaus projekcijų samprata. Jam nepriimtinas ir požiūris, kurį išpopuliarino Benthamas ir jo sekėjai, kad visuomenė yra didžiulė susipynusių individualių interesų arena. Comte'ui visuomenė yra esminis ir pirmaeilis dalykas; visuomenė logiškai ir psichologiškai yra pirmesnė už individą, ji suteikia jam formą. Žmogus, kokį mes pažįstame, be savo vaidmenų visuomenėje nesugeba net

mąstyti. Genamas filosofinės aistros, Comte'as visuomenę ima garbinti kaip pozityvizmo „Aukščiausiąją būtį". Tačiau po šiuo religingumo šydu glūdi gilus asmenybės, kalbos, moralumo, įstatymo ir religijos socialinių šaltinių supratimas.

Comte'o sociologijos pagrindą sudaro visiškas individo kaip perspektyvos atmetimas. Individas, rašo jis, perimdamas sąvokas tiesiogiai iš Bonaldo, yra abstrakcija, tam tikra metafizinio samprotavimo konstrukcija. „Visuomenė išsiskaido į individus ne daugiau, nei geometrinis paviršius į tieses arba tiesė į taškus". Visuomenę tegalima traktuoti kaip elementus, kurie sudaro jos esmę, t.y. kaip socialines grupes ir bendruomenes. Žinoma, svarbiausia iš jų yra šeima[10].

Comte'o dėmesys bendruomenei aiškus iš jo raštų apie kalbą ir mąstymą, moralę ir religiją, ekonomiką ir klasę, valstybę ir įstatymą. Tačiau tik detalioje šeimos studijoje — kurią mes tik trumpai galime apžvelgti — akivaizdžiai regime, kad jo mąstymas krypsta į tą visuomenės sritį, kuria mažai domėjosi racionalistai ir utilitaristai. Pasak Comte'o, šeima turi būti išlaisvinta iš negatyvių kontekstų, į kuriuos ją įpainiojo modernusis mąstymas. Svarbiausia iš naujosios sociologijos pareigų yra paskleisti pozityvią arba mokslinę šeimos sampratą, kuri pakeistų nuo šešiolikto amžiaus racionalistų išplatintus „sofizmus".

Kuo pasižymi Comte'o šeimos teorija? Per daug lengva užmiršti turinį ir sutelkti dėmesį į sentimentalias, nostalgiškas ir romantiškas pastabas, beveik visuomet puošiančias rimtesnes jo įžvalgas. Tačiau toks požiūris būtų klaidingas, nes Comte'as pateikia, nors neretai ir iškreiptą utopinio sentimentalumo ir pozityvistinio žargono, pirmąjį modernų, sistemišką ir teorinį šeimos kaip santykių ir statusų vienovės pagrindimą[11].

Pasak Comte'o, šeimą tyrinėti galima dviem požiūriais: *moraliniu* (kuris, kaip matysime, Comte'ui yra socialinis) ir *politiniu*. Pirmasis nurodo individo parengimą didesnei bendruomenei, jo socializacijos procesą. Moraliniais Comte'as laiko šeimą konstituojančius ryšius: tarp tėvų ir vaikų, tarp brolių, tarp sutuoktinių. Kiekvieną iš jų Comte'as išsamiai analizuoja, nuolat pabrėždamas asmenybės formavimąsi nuo šių trijų ryšių tipų priklausančioje bendroje terpėje. Iš tėvų ir vaikų santykių kyla moralumo kontekstui ypač svarbi pagarba aukštesniajam autoritetui; iš vaiko pagarbos tėvams vėliau išauga lojalumas kitiems visuomenės autoritetams. Ryšys tarp brolių skatina ankstyviausią socialinio solidarumo ir simpatijos jausmą; šį jausmą *philosophes* klaidingai laikė instinktyviu, būdingu individualiai prigimčiai. Trečiasis yra santuokinis ryšys. Comte'ui (bent jau iki *Valstybės* parašymo) šis ryšys galbūt yra svarbiausias iš visų. Kaip visuomenės audinys, jis yra toks lemiamas, kad Comte'as pasmerkia visus, kurie, nuo Lutherio iki *philosophes*, teisino skyrybas. Galime jo raštuose aptikti mintį, kad skyrybos yra viena pagrindinių šiuolaikinę visuomenę persmelkiančios „anarchistinės dvasios" manifestacijų. Pozityvizmo stadijoje skyrybų nebus. Yra ir kiti vaidmenys bei santykiai, kuriuos aptaria Comte'as, — tarp jų ir tėvo vaidmuo bei šeimininko ir tarno santykiai, — visus juos Comte'as tiria platesniame jų socialinių savybių kontekste ir stengiasi apsaugoti nuo atomizuojančių, sekuliarizuojančių savo meto įtakų.

Antruoju, politiniu, požiūriu Comte'as aiškina vidinę šeimos struktūrą: pirma, jos monogaminę prigimtį; antra, autoritetą, kuris natūraliai priskiriamas tėvui (Comte'o viduramžiškas mąstymo pobūdis atsiskleidžia, kai jis stengiasi visiškai atstatyti Revoliucijos sugriautą patriarchalinį autoritetą šeimoje). Jį taip pat domina vidinė šeimos

hierarchija bei „būtina" jos narių nelygybė; suprantama, Comte'as pažeria daug aštrių žodžių egalitariniams Revoliucijos reformatoriams ir socialistams, kurie, pasak jo, nori „į pačią šeimos širdį įdėti savo anarchistines lygiavos doktrinas". Pagaliau tuo pačiu požiūriu jis aptaria šeimos santykius su bendruomene, mokykla ir vyriausybe.

Empirinė bendruomenė — Le Play

Ne Comte'as, o Frédéricas Le Play pradeda esminius empirinius bendruomenės tyrinėjimus devynioliktame amžiuje. Iš visų pagrindinių mąstytojų Le Play dėl savo darbų pobūdžio yra mažiausiai pripažintas. Jo mąstymo stiliui nebūdingos tankios utopizmo, romantizmo ir sentimentalumo klostės, po kuriomis Comte'as paslėpė daugelį savo sociologinių įžvalgų. Le Play pradėjo savo karjerą kaip kalnakasybos inžinierius, ir ši profesija leido jam apkeliauti didžiąją dalį Eurazijos žemyno. Visur, kur tik nuvykdavo, jis žymėdavosi pastabas apie žmones ir socialines organizacijas, su kuriomis susidurdavo. Palengva šis jo pomėgis pakeitė susidomėjimą kalnakasyba ir nulėmė, kad Le Play galų gale atsisakė savo profesijos ir likusį gyvenimą paskyrė moksliniams visuomenės tyrinėjimams. Le Play nevadino savęs sociologu; jo laikais šis žodis dar asocijavosi su Comte'o pozityvizmu, kuris Le Play mažai rūpėjo. Tačiau *Europos darbininkų klasės*[12] yra tikras sociologinis veikalas, pirmas iš tiesų mokslinis sociologijos veikalas devynioliktame amžiuje. Kiti, tokie kaip Fourier, Saint-Simonas ir Comte'as, naudojosi mokslo terminologija, varijavo visuomenės mokslo tema. Dar kiti, pavyzdžiui, Queteletas, pradėję nuo aštuoniolikto amžiaus „politinės aritmetikos", rinko sociologinės statistikos kiekybinius duomenis, nurodydami santykius arba „pavyzdžius" ir puoselėdami savo darbų kiekybinį tikslumą. Tačiau Le Play žengė daug toliau, nes jis aiškiai išdėstė

problemą ir griežtu, kartais radikaliu metodu pateikė objektyvias išvadas. Durkheimo *Savižudybė* paprastai yra laikoma pirmuoju „moksliniu" sociologijos darbu, tačiau nė kiek nesumenkintume Durkheimo reikšmės, jei pripažintume, kad būtent Le Play giminystės ir bendruomenės tipų Europoje tyrinėjimuose daug anksčiau Europos sociologijoje pabandė, laikydamasis patvirtintų mokslo kriterijų, susieti empirinius stebėjimus su galutinėmis išvadomis. Žinoma, Le Play konservatyvios politinės ir katalikiškos nuostatos (*„un Bonald rajeuni"*, kaip jį vadino Sainte-Beuve'as) nuspalvino tolesnį rezultatų apibendrinimą, tačiau, jei sutelktume dėmesį tik į jo pagrindinį šešių tomų veikalą *Europos darbininkų klasės*, pasižymintį stulbinančia duomenų ir faktų sankaupa, beliks stebėtis, kaip šis darbas, nepaisant jo trūkumų, galėjo būti užmirštas sociologijos istorijoje.

Europos darbininkų klasės, be abejonės, yra geriausias tradicinės bendruomenės, jos struktūros, santykių su aplinka, sudedamųjų elementų ir dezorganizacijos ekonominėmis ir politinėmis šiuolaikinės istorijos jėgomis tyrinėjimų devynioliktame amžiuje pavyzdys. Daugeliui kitų šio amžiaus mąstytojų taip pat rūpėjo reali bendruomenė: Tocqueville'iui — miesto bendruomenė Jungtinėse Valstijose ir kaimo bendruomenė viduramžių Europoje; von Maurerui — Vokietijos markė; von Gierke'ui — teisinė viduramžių bendruomenės struktūra ir jos atomizacija, veikiama šiuolaikinio prigimtinės teisės individualizmo; Maine'ui — kaimo bendruomenė Indijoje, Rytų Europoje ir ankstyvojoje Anglijoje; Laveleye — Rusijos ir Šveicarijos bendruomenės; Seebohmui — Anglijos kaimo bendruomenė ir Weberiui — viduramžių miestas. Buvo ir daugybė kitų, tačiau nė vienas neprilygo Le Play darbui nei sumanymo pobūdžiu, nei metodo kūrybiškumu.

Le Play rašė: „Mano darbo išeities taškas ir nuolatinis indukcijų šaltinis yra prieš pusę amžiaus pradėti tyrimai, kuriuos nuo to laiko mano jaunesnieji draugai perkėlė į Europą, gretimus Azijos regionus ir, visiškai neseniai į kitas pasaulio šalis. Kiekvieno tyrimo objektas yra darbininkų klasės šeima, vietovė, kurioje ji gyvena, ir ją valdanti socialinė struktūra... Gyventojų sluoksnius sudaro ne individai, bet šeimos. Stebėjimo užduotis būtų miglota, neapibrėžta ir neįtikima, jei kiekvienoje vietovėje būtų stebimi skirtingo amžiaus ir lyties individai. Ji tampa aiški, apibrėžta ir įtikima, kai jos objektas yra šeima"[13].

Joks trumpas aprašymas negali išsemti *Europos darbininkų klasių* turinio. Veikalas žavi intensyvumo ir ekstensyvumo mikro- ir makrosociologiškumo kombinacija. Kiekvieno individualaus tyrimo didesniame darbe esminis objektas yra konkreti, tikra šeima. Šią grupę laikydamas savo tyrimo išeities tašku, Le Play sistemiškai aptaria vidinius šeimos požymius, atsižvelgdamas ir į jos santykį su aplinkinėmis bendruomenėmis, kurias jis vadina socialine struktūra. Būtent ją aiškindamas jis vartoja savo žymiąją biudžetinę techniką. Ar galima geriau ir tiksliau paaiškinti, kas yra šeima, jei ne tiriant jos pajamas ir išlaidas? Dar svarbiau, kad, naudojantis šeimos biudžetu kaip schema, įmanomas palyginamasis ir kiekybinis šeimos tyrimas[14].

Palyginimas yra Le Play metodo esmė. „Socialinių faktų stebėjimas" yra sąvoka, kurią jis vartojo aprašydamas savo metodą, tačiau svarbu, kad šis stebėjimas yra *palyginamasis*. Keturiasdešimt penkios šeimos iš visos Europos — nuo pusiau nomadinių baškirų piemenų Rytų Rusijoje iki kompozitoriaus ir jo šeimos Belgijoje — buvo atskirai ir nuodugniai ištirtos. Tyrimus galima skirstyti į dvi grupes. Pirmojoje Le Play domino šeimos tipai, kuriems būdingas didelis stabilumas, priklausomybė tradi-

cijai ir individo saugumas. Šios grupės pavyzdžiai, kuriuos jis naudoja savo tyrimui, yra Orenburgo valstietis, Uralo metalo gamyklos darbininkas, Šefeldo peiliakalys, Derbšyro metalo liejikas, Žemutinės Britanijos kaimietis, Žemutinio Provanso muilo gamintojas. Kaip akivaizdu iš šios pavyzdžių sekos, Le Play, iškodamas stabilumo ir saugumo, neapsiriboja tik kultūriškai atsilikusiomis sritimis.

Dviejuose paskutiniuose savo veikalo tomuose Le Play aptaria dezorganizaciją patyrusias šeimos sistemas. Jo naudojami atvejai, dažniausiai paimti iš Prancūzijos, daugiausia iš Paryžiaus, nes būtent Prancūzijoje, pasak Le Play, kaip Revoliucijos padarinys, buvo iš esmės suardyti tradicijos ir bendruomeninio saugumo pagrindai. Iš jo Morvano žemės ūkio darbininko, Paryžiaus dailidės ir Ženevos laikrodininko analizių galime regėti nuosavybės fragmentacijos, teisinio tėvo autoriteto ir santykių tarp šeimos ir tradicijos nutrūkimo, kurį nulėmė šiuolaikinis individualizmas ir sekuliarizmas, rezultatus.

Le Play giminystės tyrimai atvedė jį prie išvados, kad pasaulyje galima atrasti tris pagrindinius šeimos tipus[15]. Jo klasifikacija susilaukė pripažinimo. Pirmasis tipas yra patriarchalinė šeima, dažniausiai pasitaikanti stepių krašte, kur ekonominės ir politinės sąlygos sudaro galimybes funkcionuoti didelei patriarchalinei šeimai; kadangi čia beveik nėra jokios išorinės politinio ir socialinio autoriteto formos, todėl jis priklauso patriarchalinei šeimai. Tačiau šis šeimos tipas, nors ir tinkamas piemenų visuomenės sąlygomis, daro išvadą Le Play, nepriimtinas šiuolaikinei politinei ir ekonominei tvarkai. Antras yra „nestabilus" šeimos *(la famille instable)* tipas. Šį tipą aiškiausiai galima pastebėti porevoliucinėje Prancūzijoje, tačiau jo pavyzdžių galima rasti ir kitais istoriniais amžiais — Atėnuose, išgyvenusiuose pražūtingą karą su

Sparta, vėlyvojoje Romos imperijoje ir t. t. Būdingi nestabilios šeimos bruožai yra jos griežtas individualizmas, sutartinis pobūdis, neturėjimas paveldimos nuosavybės ir bendra nestabili struktūra, pereinant iš vienos kartos į kitą. Būtent šis šeimos tipas, tvirtina Le Play, yra atsakingas už nesaugumą ir dvasinę nežinomybę Prancūzijoje. Trečiąjį šeimos tipą Le Play vadina *stiebine šeima (stem family, la famille souche)*. Jos gyvybingiausia ir sėkmingiausia forma gali būti aptikta Skandinavijoje, Hanoveryje, Šiaurės Italijoje ir tam tikru mastu Anglijoje. Ją taip pat galima rasti šiuolaikinėje Kinijoje. Stiebinėje šeimoje vaikai negyvena kartu su tėvais visą gyvenimą kaip patriarchalinėje šeimoje; suaugę jie laisvai gali palikti tėvus. Su retomis išimtimis vaikai atsiskiria nuo tėvų ir sukuria savo pačių „šakines" šeimas. Tačiau tas, kuris pasilieka namuose, tampa pilnateisiu paveldėtoju: šeimos nuosavybė nedalijama, ir teisiniu požiūriu ji atitenka jam vienam. Stiebinė šeima visuomet priglobia tuos, kurie pasigenda jos teikiamo saugumo, tačiau sistema skatina asmeninę autonomiją ir naujų ūkių, įmonių ir nuosavybės formų plėtojimąsi. Kitaip tariant, ji suderina tai, kas yra geriausia patriarchalinėje šeimoje, su nestabilaus tipo individualizmu.

Le Play dėmesys bendruomenei nėra paprasta šeimos tipų analizė. Kiekvienas jų yra mikrokosmas, pagrindinis bendruomenės elementas, tačiau Le Play svarbu susieti šeimą su kitais bendruomenės institucijų tipais. Labiausiai jį domina šeimos vaidmuo socialinėje tvarkoje. Ryšiai, siejantys šeimą su kitomis bendruomenės dalimis: religija, darbdaviu, vyriausybe, mokykla ir kt., yra pagrindinis Le Play tyrimų tikslas. Jis aptaria kiekvienos šeimos fizinės aplinkos prigimtį, ją supančius religinius ir moralinius papročius, jos vietą bendruomenės hierar-

chijoje, apsirūpinimą maistu, pastoge, laisvalaikio praleidimą ir, žinoma, profesiją.

Pastaroji Le Play turi lemiamą reikšmę. Net jo amžininkas Marxas nepajėgė pranokti Le Play dėmesiu ekonominiam šeimos ir bendruomenės gyvenimo pagrindui. Pasak Le Play, mes tiriame socialinį gyvenimą, pirma, *vietos*, kuri apima tiek prigimtinius išteklius, tiek topografiją, tiek klimatą, antra, *profesijos*, kuri tik viena suteikia reikšmę žmogaus aplinkai, atžvilgiu. Kai kurie tyrinėtojai laikė Le Play geografiniu deterministu. Tačiau jis apskritai nebuvo deterministas (jo determinizmo kritika pirmame *Europos darbininkų klasių* tome tebėra verta dėmesio), o jei ir buvo, tai daug tiksliau jį vadinti ekonominiu deterministu.

Jam rūpi profesinio statuso lygiai tarp darbininkų klasės šeimų, o žemiau pateikta subtili ir skvarbi klasifikacija yra pagrindas vėlesniems tyrimams tiek Europoje, tiek Amerikoje[16].

Šeimos gali būti suskirstytos bendruomenės statuso hierarchijoje, Le Play teigimu, pagal tris požymius: 1) pagal profesiją arba amatą; 2) pagal rangus profesijoje; 3) pagal sutarties, kurią kiekvienas darbininkas pasirašo su savo darbdaviu, prigimtį.

Jis padalija profesijas į devynias grupes, pradėdamas žmonėmis, visiškai priklausomais nuo natūralių žemės išteklių, per piemenų, žvejų ir gavybos ekonomikas iki žemdirbystės, manufaktūrų, komercijos ir, aukščiausiu lygmeniu, laisvųjų menų ir profesijų. Šitaip nupiešęs savąjį darbininkų klasės vaizdą, Le Play atkreipia dėmesį į šioms profesijų grupėms būdingus socialinius rangus.

Beveik kiekvienoje profesinėje grupėje galima rasti šešis statuso rangus. Skalės apačioje yra šeimininko namuose gyvenantys tarnai, kuriems mokamas atlyginimas tiek natūra, tiek pinigais. Aukščiau yra padieniai darbininkai,

turintys nuosavą ūkį, su kuriais kartais atsiskaitoma pinigais, kartais natūra arba iš karto abiem būdais. Treti yra vienetininkai, gaunantys pastovų užmokestį už nustatytą darbo vienetą, ir kurių statusas laikomas aukštesniu už darbo, kuris priklauso tik nuo laiko, statusą. Ketvirtoje vietoje yra žemvaldžio nuosavybe besinaudojantys nuomininkai; jų statusas toli gražu nėra homogeniškas, nes gali apimti tiek tarno, turinčio teisę kartu su savo šeimininko gyvuliais ganyti ir savus, ūkį, tiek klestinčius meistrus, nuomojančius dirbtuvę savo verslui. Penkti yra savininkai, kuriems nereikia iš savo pelno išskaičiuoti nuomos ir kuriems nuosavybė išugdo taupumo ir turto kaupimo įpročius. Šeštas, socialiniu požiūriu aukščiausias darbininkų klasėje, yra meistrų, nuomininkų arba savininkų statusas. Meistrai turi savo klientus, savo standartus ir atlyginimo sistemą, jiems padeda dažnai samdyti darbininkai, todėl, be abejonės, meistrus galima laikyti esančius tarpinėje pozicijoje tarp darbininkų ir darbdavių klasių.

Trečią aplinkybių, skiriančių vieną darbininkų grupę nuo kitos, daugumą sudaro sutarties tarp darbininko ir darbdavio statusas. Le Play teigia, kad jis labiau priklauso ne nuo mokamos algos dydžio, bet nuo pačios sutarties. Ten, kur yra žemės perteklius, paplitę privalomi pastovūs įsipareigojimai, ir ši sistema (kaip feodalizme) skatina savininkų atsakomybę už žmones, priklausomus nuo jų ir šių žmonių lojalumą savininkams. Neretai, pažymi Le Play, savininkams ekonomiškai yra naudingiau nutraukti šį pastovų ryšį nei jų pavaldiniams, kuriems tokio ryšio nutraukimas reikštų išmetimą į beasmenę rinką. Kai žemės nepakanka, privalomi pastovūs įsipareigojimai keičiami savanoriškais, kurie ilgainiui įgyja aukštesnę socialinę vertę tarp gyventojų. Pagaliau, mažėjant dirbamos žemės plotams, šiuos įsipareigojimus gausumu

pranoksta laikini, samda pagrįsti santykiai. Ši sistema lemia senojo šeimininko ir pavaldinio solidarumo nuosmukį, o tokiam industrializmo tipui, taip dažnai pasitaikančiam Prancūzijoje, būdingi streikai, lokautai ir kiti patologiniai konfliktų simptomai.

Kartu su giminyste ir vietine bendruomene Le Play tyrė ir kitus bendruomeninės asociacijos tipus, ypač valstietijos įsteigtus techniniams ir ekonominiams tikslams, kurių nei šeima, nei vietinė bendruomenė pati viena negalėjo įgyvendinti. Jį taip pat domino tokios skirtingos socialinės formos, kaip gildija, kooperatyvas ir vienuolynas. Šiems ir panašiems vienetams jis paskyrė sąvoką *communautés*. Jie turėjo ekonominę vertę tradicinėse visuomenėse (vienu metu ir Europoje), tačiau šiuolaikinėje Europoje jų vertė mažėja. Taip pat yra grupės, kurias jis vadina *korporacijomis*. Jis apibrėžia jas kaip atskiras nuo pramonės asociacijas, kurios suteikia individams pramonėje socialinės, moralinės ir intelektualinės prigimties funkcijas. Jis nurodo neturtingųjų tarpusavio pagalbos asociacijas, draudimo bendroves, kultūrines asociacijas, siekiančias išsaugoti ir plėtoti menus bei amatus. Le Play šias korporatyvines asociacijas vertina mažiau nei Durkheimas; Le Play manymu, šių asociacijų neprireiktų, jeigu egzistuotų stabili šeimos sistema, tačiau jis neneigia jų svarbos. Le Play buvo labai susidomėjęs intelektualinėmis ir profesinėmis asociacijomis. Jos, pasak Le Play, priklauso išskirtiniams Anglijos pasiekimams ir paaiškina, kodėl Anglija pirmauja intelektualiniame gyvenime, ypač mokslų srityje[17].

Pastaba apie Le Play ir Marxą

Ir įdomu, ir nauja palyginti Le Play su Marxu. Pagrindinis abiejų mąstytojų tyrinėjimo objektas buvo darbinin-

kų klasė — Le Play svarbesni buvo kaimo, o Marxui — pramonės darbininkai. Abu manė, kad, pagerinus darbininkų klasės padėtį, pagaliau bus galima patobulinti ir sukilninti visuomenę. Abu bjaurėjosi buržuazine demokratija, kuri kilo iš Revoliucijos; abu įžvelgė joje ne išsilaisvinimą ir klestėjimą, kuo tikėjo dauguma liberalų, bet korupcijos ir tironijos formas. Abu svajojo apie tokią socialinę tvarką, kuri būtų kuo laisvesnė nuo konkurencijos ir kovos. Le Play kartais vadinamas „buržuazijos Karlu Marxu", tačiau šis žodžių žaismas yra apgaulingas. Le Play ne ką daugiau kaip Marxas vertina buržuazijos Prancūzijoje kuriamą visuomenės formą. Negailestingi Balzaco nutapyti šios visuomenės vaizdai puikiai atitinka jo skonį. Ekonominis individualizmas, statuso vaikymasis ir masiniai rinkėjų kontingentai taip pat nebuvo patrauklūs Le Play kaip ir Marxui.

Tačiau panašumą labai sumenkina dideli Le Play ir Marxo istorinės perspektyvos bei etinio vertinimo skirtumai. Marxui istorinio metodo esmė yra geležinio vystymosi dėsnio, išaiškinsiančio ryšį tarp praeities, dabarties ir ateities, atradimas. Marxas yra deterministas tikrąja devyniolikto amžiaus istorinio determinizmo prasme. Le Play bjaurisi visokios rūšies istoriniu determinizmu. Istorine medžiaga tegalima naudotis palyginamuoju tikslu, atsižvelgiant į specifines problemas; jos paskirtis yra empirinių išvadų, panašių į tas, kurios rūpėjo Le Play kaip inžinieriui, formulavimas. Jis kritikuoja visas pastangas kreipti istoriją kuria nors viena kryptimi, nesvarbu, „progresyvia" ar „regresyvia".

Ir Le Play, ir Marxas buvo dėmesingi instituciniam aspektui istorijoje, tačiau šis bendras panašumas dengia absoliutų kontrastą. Marxui pagrindinė institucija yra socialinė klasė. Le Play — giminystė: visuomenės struktūros skiriasi pagal jas grindžiantį šeimos tipą. Marxas bjau-

rėjosi privačia nuosavybe; Le Play skelbė ją būtinu socialinės tvarkos ir laisvės pagrindu. Marxas religiją laikė nereikalinga žmogaus elgesio supratimui, o savo pasekmėmis ji tebuvo jam opiumas. Le Play religija turi esminę reikšmę žmogaus psichiniam ir moraliniam gyvenimui, kaip ir šeima jo socialinei organizacijai. Marxui kaimiška tvarka savo poveikiu žmogaus mąstymui prilygo silpnaprotystei. Le Play, nors sąmoningai pritaria pramonei, neabejotinai labiau vertina kaimišką visuomenę, regėdamas joje prieglobstį, kurį dėl pačios savo prigimties suardo miesto gyvenimas. Marxas buvo socialistas; Le Play laiko socializmą kartu su masine demokratija, sekuliarizmu ir egalitarizmu pagrindinėmis savojo laikmečio blogybėmis — akivaizdžiais socialinės degeneracijos ženklais.

Pagaliau yra bendruomenės aspektas. Tiesiog Marxas, visų pirma, buvo susidomėjęs darbininkų klasės pasaulyje solidarumu pagrįsta bendruomene ir, antra (kaip technika, revoliucijai nuvertus privataus kapitalo galią, priartinančia socializmą), bendruomenės rūšimi, atitinkančia tai, ką jis vadino „didžiąja tautos asociacija"[18]. Tačiau tai nėra bendruomenė, kurią pabrėžė Le Play, ir kai kurie kiti sociologai arba šiuo klausimu kai kurie Marxo amžininkai socialistai. Marxo panieka praeičiai, „virtuvės receptams" ir galiausiai jo reikalavimas, kad pagrindines organizacines problemas turi spręsti istorija, o ne dalinės reformos, visiškai atskyrė jį nuo Le Play minties visumos.

Marxo požiūrį į tradicinę bendruomenę galime suvokti iš kaimo bendruomenės Indijoje aprašymo 1853-aisiais. Kaip ir Le Play ar Maine'as, jis taip pat aiškiai matė, kad dėl Anglijos okupacijos įvyko tai, ko „jokie pilietiniai karai, invazijos, revoliucijos, užkariavimai, badai" nepajėgė padaryti, t. y. „suardyti visą Indijos visuomenės struktūrą be jokių atkūrimo galimybės požymių". Marxas su stebinančiu įžvalgumu rašo: „Senojo pasaulio netekimas

neįsigyjant naujo suteikia šiuolaikiniams Indijos gyventojo vargams ypač liūdną pobūdį ir nutraukia Britanijos valdomo Indostano ryšius su visomis jo senosiomis tradicijomis, su visa jo buvusia istorija"[19].

Tačiau koks yra Marxo požiūris į visiško atkūrimo prigimtį? Žinoma, neleistina remtis senovės tradicijomis. Štai ką jis teigia apie kaimo bendruomenę: „Tačiau kad ir kaip liūdnas grynai žmogiškųjų jausmų požiūriu yra šių dešimčių tūkstančių darbščių, patriarchalinių, taikių socialinių organizacijų irimo ir žlugimo vaizdas, kad ir kaip skaudu matyti jas įmestas į vargo prarają, o kiekvieną iš jų narių tuo pat metu netekusį tiek savo senųjų civilizacijos formų, tiek ir savo paveldėtų pragyvenimo šaltinių, mes vis dėlto neturime užmiršti, kad šios idiliškos kaimo bendruomenės, kad ir kaip nepavojingos jos atrodytų iš pirmo žvilgsnio, visados buvo tvirtas Rytų despotizmo pagrindas, kad jos apribodavo žmogaus protą siauriausiais rėmais, darydamos iš jo paklusnų prietarų įrankį, pavergdamos jį tradicinėmis taisyklėmis, atimdamos iš jo bet kurį išdidumą, bet kurią istorinę iniciatyvą <...> Mes neturime užmiršti, kad šios mažutės bendruomenės nešiojo kastinių skirtumų ir vergijos atspaudą, kad jos pajungdavo žmogų išorinėms aplinkybėms, užuot padariusi jį šių aplinkybių valdovu, kad jos pavertė jo savaime besivystančią visuomeninę būklę nekintamu, iš anksto gamtos nulemtu likimu..."[20]

Be to, tęsia Marxas, Angliją Indijos ir jos tradicinių kaimynių atžvilgiu veikti skatina tik „šlykščiausi interesai" ir „jai kaip visada pakanka bukaprotiškumo jiems įgyvendinti". Tačiau ši problema, teigia Marxas, įžvelgdamas skirtumą tarp trumpalaikės ir ilgalaikės, „istorinės", naudos, „nėra svarbiausia".

Svarbiausias klausimas: „ar gali žmonija atlikti savo paskirtį be pagrindinės revoliucijos socialinėje Azijos

būklėje. Jeigu ne, tai Anglija, kad ir kokie būtų buvę jos nusikaltimai, darydama šią revoliuciją, buvo nesąmoningas istorijos įrankis"[21].

Tai, ką Marxas rašo apie kaimo bendruomenę Indijoje, tobulai atitinka požiūrį į Europos situaciją, kurį jis su dideliu analitiniu įžvalgumu išdėstė savo ankstyvojoje esė „Žydų klausimas". Jis rašė apie „politinę revoliuciją", kuri prasidėjo šešioliktame amžiuje ir pirmą kartą aiškiai išreiškė *„bendrąjį* rūpestį žmonėmis". Politinė revoliucija „civilinę visuomenę suskaidė į paprastas sudedamąsias jos dalis, viena — į *individus* ir, antra — į *materialinius ir dvasinius elementus,* kurie sudaro šių individų gyvenimo turinį, pilietinę padėtį. Ji išlaisvino politinę dvasią, kuri buvo tartum išskaidyta, išbarstyta, išsisklaidžiusi po įvairius feodalinės visuomenės užkampius"[22]. Šie užkampiai, pasak Marxo, yra šeima, įvairūs profesijų tipai, kastos ir gildijos. Marxo pasibjaurėjimas visu komunalizmu ir korporatyvizmu, paveldėtais iš istorijos, leido jam palyginti Prancūzijos revoliuciją su „didžiąja šluota", nušlavusia juos į istorijos šiukšlyną.

Iš Marxo raštų neatrodo, kad kiek nors pasikeitė jo požiūris į bendruomenę. Galima pastebėti visišką atitikimą tarp jo minčių apie kaimo bendruomenę Indijoje ir pozicijos, kurią — nors ir po ilgų svarstymų — užėmė bolševikai dėl tokių tradicinių bendruomeninių institucijų Rusijoje, kaip *mirai* ir valstiečių kooperatyvai. Tiesa, Engelsas 1875-aisiais numatė socialistinės revoliucijos galimybę ne ardant šias grupes, o jomis pasiremiant.

„Bendruomeninė nuosavybė Rusijoje jau seniai išgyveno savo klestėjimo laikus ir, kaip iš visko matyti, pradeda irti. Vis dėlto negalima neigti, kad šią visuomeninę formą galima paversti aukštesne, jei tik ji išliks tol, kol subręs tam sąlygos, ir jeigu ji galės vystytis ta prasme, kad valstiečiai ims dirbti žemę jau ne atskirai, bet bendrai;

be to, šis perėjimas į aukštesnę formą turės būti įgyvendintas, Rusijos valstiečiams nepereinant per tarpinę buržuazinės parcelinės nuosavybės pakopą. Bet tai gali įvykti tik tuo atveju, jei Vakarų Europoje, dar prieš galutinai suyrant šiai bendruomeninei nuosavybei įvyks pergalinga proletarinė revoliucija, kuri Rusijoje valstiečiui suteiks reikalingas sąlygas tokiam perėjimui <...> Jeigu kas nors gali dar išgelbėti Rusijos bendruomeninę nuosavybę ir įgalinti ją virsti nauja, tikrai gyvybinga forma, tai tik proletarinė revoliucija Vakarų Europoje"[23].

Tačiau priešingai Engelso žodžiams, paėmusių valdžią Rusijos revoliucionierių debatuose dėl valstiečių institucijų nugalėjo griežta, „istorinė" linija. Bolševikai gana anksti nusprendė nepalikti vietos jokios grupės, kurią sukūrė feodalinis despotizmas, — kaimo bendruomenės, gildijos ar kooperatyvo, — net modifikuotai formai. Buržuazinio kapitalizmo stadija galėjo būti aplenkta, tačiau nesiremiant tokiu praeities palikimu kaip *mirai*.

Ne visi Europos radikalai laikėsi Marxo požiūrio, kad vietinės ir gimininės institucijos yra pasenusios. Toli gražu. Proudhoną nuo Marxo ir abiejų mąstytojų toleruojamas tradicijas — decentralizuotą, pliuralistinį anarchizmą ir centralizuotą, nacionalistinį socializmą — būtent ir skiria priešingos nuostatos dėl šių institucijų. Proudhonui, nepaisant jo neapykantos privatinei nuosavybei, bažnyčiai, socialinei klasei ir valstybei, neabejotinai būdingas tradicionalistinis tonas. Be to, kitaip nei Marxas, Proudhonas nevengia būti utopistu, t. y. pateikti detalų savo numatomos ir trokštamos anarchistinės Europos vaizdą. Tokia Europa turi būti grindžiama lokalizmu, kurio esminis elementas būtų nedidelė — kaimo arba pramoninė — bendruomenė. Proudhonas ir Le Play turi panašumo, kuris nesieja nė vieno iš jų su Marxu, — apimančio net šeimos struktūrą. Iš tiesų šiuo požiūriu

Proudhonas pasirodo esąs didesnis tradicionalistas už Le Play, nes palaiko patriarchalinę šeimą[24].

Tačiau Europos radikalizme nugalėjo Marxo tradicija, ypač po to, kai Prūsija sutriuškino Prancūziją 1870-aisiais, ir nuo tada pagrindinė radikalizmo srovė tapo taip pat priešiška lokalizmui, bendruomenei ir kooperacijai, kaip ir utilitaristinis liberalizmas nuo Jameso Millio iki Herberto Spencerio.

Bendruomenė kaip tipologija — Tönnies ir Weber

Nuo bendruomenės kaip substancijos pereiname prie bendruomenės kaip tipologijos. Tönnieso darbai čia turi didžiulę reikšmę. Niekur sociologijos indėlis į moderniąją socialinę mintį nebuvo toks vaisingas, pritaikomas kituose socialiniuose moksluose, ypač šiuolaikiniuose neišsivysčiusių šalių tyrinėjimuose, kaip tipologiniam bendruomenės sąvokos vartojimui. Šioje tipologijoje staigus istorinis devyniolikto amžiaus visuomenės perėjimas nuo iš esmės bendruomeninio ir viduramžiško pobūdžio į moderniąją industrializuotą ir politizuotą formą įgavo bendrą, pritaikomą analogiškiems perėjimams kitais amžiais ir kitose pasaulio srityse analizės struktūrą.

Kaip ką tik pažymėjau, bendruomenės tipologinio vartojimo ribas galima rasti tiek amžiaus pradžios konservatorių, tiek radikalų raštuose; jie yra dalis didesnio kontrasto tarp modernizmo ir tradicionalizmo, kurį puikiai atskleidė tiek poleminė, tiek filosofinė analizė. Burke'o *Apmąstymai apie Revoliuciją Prancūzijoje* (taip pat ir kai kurie kiti jo darbai, pavyzdžiui, kreipimasis į Amerikos kolonistus ir į Indiją) esmingai supriešina „teisėtą visuomenę", sudarytą iš giminystės, klasės, religijos, lokalumo ir sutvirtintą tradicijos, su nauju visuomenės tipu, kurį jis regėjo bekylantį tiek Anglijoje, tiek Europos kontinente ir

kuris, jo manymu, buvo demokratinės lygiavos, nevaržomo komercializmo ir bešaknio racionalizmo prognozuojamas nestabilus rezultatas. Hegelio priešprieša tarp „šeimos visuomenės" ir „pilietinės visuomenės" akivaizdžiai apima šią tipologiją; ji iš esmės neturi poleminio konteksto. Taip pat įprasta cituoti Bonaldo esė „Šeima žemės ūkyje ir pramonėje", išleistą 1818-aisiais, kurioje jis aptaria kontrastingus mąstymo, jausmo ir socialinio santykio būdus kaimo ir miesto visuomenėje. Panašiai Coleridge'o, Southey'aus, Carlyle'io ir kitų, visų, kuriuos anksčiau siejome su bendruomenės etosu, darbuose vyrauja ta pati priešprieša. Šie autoriai įžvelgia kontrastą tarp viduramžių bendruomeniškumo ir apgailėtinų atomizacijos ir sekuliarizmo šiuolaikiniame pasaulyje padarinių.

Atmetus ideologinius raštus, devyniolikto amžiaus viduryje galima rasti tris svarbiausius mokslinius darbus, kurie labiau nei kiti, mano manymu, suteikė įspūdingą foną tipologiniam „bendruomenės" sąvokos vartojimui, kuris būdingas Tönniesui ir visai sociologinei tradicijai.

Pirmasis yra Otto von Gierke'o veikalas *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, pradėtas leisti 1868-aisiais ir ėjęs keletą dešimtmečių. Atsižvelgiant į to meto konstitucinę situaciją Vokietijoje — ją geriausiai apibūdina konfliktas tarp „romantinės" ir „vokiškos" įstatymų interpretacijos, — buvo akivaizdu, kad von Gierke'o darbas, atstovavęs vokiškam požiūriui, pritraukė nemažą dėmesį ne tik teisės sferoje, bet ir platesnėje visuomenės tyrimų srityje. Jo mąstymo šerdį sudaro ryškus, tarpinius darinius panaikinantis kontrastas tarp viduramžių socialinės struktūros, pagrįstos priskirtu statusu, naryste, organine visų bendruomeninių ir korporatyvinių grupių vienybe prieš įstatymą, teisine decentralizacija ir fundamentaliu valstybės ir visuomenės atskyrimu, ir *modernios tautinės valstybės*, besiremiančios, pirma, politinės valdžios centralizaci-

ja ir, antra, individu. Fundamentali yra priešprieša tarp *Genossenschaft* ir *Herrschaft*. Niekas devynioliktame amžiuje kruopščiau už von Gierke'ą netyrinėjo viduramžių visuomenės bendruomeninių pagrindų ir labiau neišryškino kontrasto tarp viduramžių bendruomenės bei šiuolaikinės visuomenės. Jo veikalas buvo plačiai skaitomas ne tik Vokietijoje, bet ir kitose pasaulio šalyse; vieną jo skyrių išvertė F. W. Maitlandas, o vėliau — Ernestas Barkeris.

Antrasis veikalas, išleistas 1861-aisiais, yra Maine'o *Antikinė teisė*. Parašyta vienu iš puikiausių prozos stilių devynioliktame amžiuje, ši nedidelė knyga beveik iš karto buvo pripažinta klasika, taip pat svarbia tiek politikai ir sociologijai, tiek ir teisės mokslui, kuriam ji buvo skirta. Maine'as bendruomenės tipologiją grindė „sutarčiai" priešingu „statusu". Abi sąvokas jis apibrėžia, atsižvelgdamas į privačią teisę, nors jų reikšmės tikrai apima daugiau — pačią visuomenės tipų priešpriešą. Priešprieša tarp visuomenių ir amžių, besiremiančių visų pirma priskirtu statusu ir tradicija, ir kitų, besiremiančių sutartimi ir įgytu statusu, atskleidžia ne tik tai, ką Maine'as vadina vystymosi dėsniu (jis rašo, kad visos visuomenės pereina nuo statuso prie sutarties), bet ir, o tai svarbiau, tipų klasifikaciją. Maine'as šią priešpriešą padarė įrankiu įvairių visuomenių supratimui: pavyzdžiui, Rytų Europos, Indijos ir Kinijos kaip priešingų Vakarų Europos visuomenei. Ji taip pat buvo įrankis, tinkamas tirti ankstesniems istorijos laikotarpiams, pavyzdžiui, antikinei Romos *patria potestas* istorijai nuo Respublikos „statuso" visuomenės iki vėlyvosios Imperijos „sutarties" visuomenės. Maine'as savo veikale norėjo parodyti, kad neįmanoma suprasti šiuolaikinės teisės sąvokų, neįvertinus perėjimo nuo statusu pagrįstos socialinės sistemos prie sutartimi grindžiamos sistemos, tačiau šios dvi sąvokos buvo plačiai vartojamos

(šitaip jas vartojo ir pats Maine'as) neišsivysčiusių ir modernių, kaip dabar pasakytume, visuomenių kategorizacijai. Tönniesas buvo gerai susipažinęs su Maine'o darbu.

Trečioji knyga, savo stiliumi prilygstanti Maine'o kūriniui, yra 1864-aisiais išleista Fustelo de Coulanges *Antikinis miestas*. Šiai knygai skirsiu daugiau dėmesio kitame skyriuje, nes ji turi esminę reikšmę religinės šventybės perspektyvos formavimuisi. Dabar pakanka paminėti, kad šis įtaigus senovės Graikijos ir Romos miestų-valstybių tyrinėjimas taip pat apima ir bendruomenės formavimosi bei dezintegracijos procesus. Fustelo kontrastas tarp stabilios, uždaros bendruomenės, būdingos ankstyvajai Atėnų ir Romos istorijai, bei individualizuotos, atviros visuomenės vėlyvojoje istorijoje tapo klasikinės kultūros ir jos pokyčių sociologinės interpretacijos pagrindu, kuris tebėra ryškus kaip ir knygos parašymo laikotarpiu.

Šios trys knygos pasirodė septintame devyniolikto amžiaus dešimtmetyje ir darė tiesioginę įtaką Europos mąstymui. Tuo metu, kai Tönniesas rašė *Gemeinschaft und Gesellschaft*, šiuose trijuose veikaluose išreikštos idėjos buvo gerai žinomos ir neabejotinai paveikė Tönnieso darbą. Iš tiesų, pasigilinę į Tönnieso veikalą, pamatysime, kad jame pateikiama bendruomenės tipologija dažniausiai yra lydinys von Gierke'o, Maine'o ir Fustelo de Coulanges pagrindinių temų: 1) Vakarų valstybės perėjimo iš korporatyvizmo ir komunalizmo į individualizmą ir racionalizmą; 2) Vakarų socialinės organizacijos — nuo priskirto statuso prie sutarties; 3) Vakarų idėjų — nuo šventybės—bendruomenės prie sekuliarumo—asociacijos. Tönniesas suteikė šioms trim temoms teorinę artikuliaciją, ir nors jis pirmiausia rėmėsi Vakarų Europos perėjimo iš medievelizmo į modernizmą šaltiniais, jo tipologiniam šių šaltinių vartojimui galima rasti universalų pritaikymą.

Ne visuomet atkreipiamas dėmesys į tai, kad Tönniesas savo knygą pabaigė, būdamas tik trisdešimt dvejų metų, ir anksčiau nei pasirodė pagrindiniai Weberio, Durkheimo bei Simmelio darbai, ir kad po šio veikalo mokslininkas dar ilgai gyveno, palikdamas pėdsaką daugelyje teorijos ir istorijos sričių.

Dažnai buvo sakoma, kad Tönniesas, rašydamas savo knygą, nostalgiškai ilgėjosi bendruomeninės praeities ir kad jis buvo priešiškas liberalioms moderniojo amžiaus tendencijoms. Apie įspūdį, kurį šie kaltinimai paliko Tönniesui, byloja pratarmė paskutiniam *Gemeinschaft und Gesellschaft* leidimui: „Tarp kitko norėčiau pridurti, kad nei dabar, nei prieš penkiasdešimt metų neturėjau minties šioje knygoje pateikti etinį ar politinį traktatą. Dėl to pabrėžtinai savo pirmoje pratarmėje perspėjau, kad mano idėjos nebūtų neteisingai interpretuojamos ir gudriai, tačiau klaidingai pritaikomos"[25]. Šiame teiginyje yra patoso, turint omenyje, kad jis buvo užrašytas tuo laiku, kai nacių radijo stotys visam pasauliui skleidė vulgarias doktrinas apie rase ir nacija paremtos „bendruomenės" šventumą. Neabejotina, kad Tönnieso *Gemeinschaft und Gesellschaft* tam tikru mastu išreiškia nostalgiją visuomeninėms bendruomenėms, kuriose, būtent Šlezvige, gimė ir pats autorius, nors kažin ar ji pranoksta Weberio ir Durkheimo nostalgiją. Šiek tiek nostalgijos turi ir pati devyniolikto amžiaus sociologijos struktūra. Visais atvejais ši visata yra toli nuo nacių doktrinų.

Pažvelkime į dvi *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* sąvokas. Pirmąją lengvai galima išversti kaip bendruomenę — jos prasmė visiškai atitinka šiame skyriuje vartojamo žodžio prasmę. Su antrąja yra sunkiau. Bendriausias vertimas yra „visuomenė", kuris iš pažiūros beveik nieko nepasako, nes pagaliau bendruomenė pati yra visuomenės dalis. *Gesellschaft* įgyja savo tipologinę svarbą tuomet, kai lai-

kome ją ypatingu žmogiškų santykių tipu: jam būdingas individualizmas, beasmeniškumas, kontraktualizmas ir kilmė iš valios akto arba aiškaus intereso, o ne iš afektyvių būsenų, įpročių ir tradicijų komplekso, kuris apibūdina *Gemeinschaft*.

Europos visuomenė, teigia Tönniesas, vystėsi nuo *Gemeinschaft sąjungų* iki *Gemeinschaft asociacijų*, po to iki *Gesellschaft asociacijų* ir pagaliau iki *Gesellschaft sąjungų*. Šį Europos vystymosi apibendrinimą Tönniesas paverčia klasifikacine tipologija bet kokios — praeities ar dabarties, europietiškos ar neeuropietiškos — visuomenės analizei. Pirmosios trys vystymosi fazės atspindi augančią žmogiškųjų santykių individualizaciją, pamažu įsigalint beasmeniškumui, konkurencijai ir egoizmui. Ketvirtoji fazė atitinka modernios visuomenės pastangas — žmogiškųjų santykių, socialinio saugumo ir profesinio draudimo priemonėmis — *Gesellschaft* pobūdžio privačių arba viešų korporacijų fone atstatyti kai kurias bendruomenines ankstesnės visuomenės garantijas. Taigi ketvirtoji fazė gali būti prilyginta *pseudo-Gemeinschaft* su jos griežčiausiomis manifestacijomis.

Pateikę istorinius kontūrus, įdėmiau pažvelkime į pačias sąvokas. Pradėsime nuo *Gemeinschaft* ir dviejų jos fazių. „Visų *Gemeinschaft* sąjungų prototipas yra šeima. Nuo pat gimimo žmogus susaistomas šiais ryšiais: laisva racionalia valia jis gali apsispręsti pasilikti šeimoje, tačiau pats ryšio buvimas nepriklauso vien tik nuo jo racionalios valios. Visus tris *Gemeinschaft* stulpus — kraują, vietovę (žemę) ir protą arba giminystę, kaimynystę ir draugystę — apima šeima, tačiau pirmasis iš šių elementų yra lemiamas". Kita vertus, *Gemeinschaft* asociacijos „geriausiai apibūdinamos kaip draugystė, dvasios ir proto *Gemeinschaft*, pagrįsta bendru darbu, pašaukimu ar bendrais įsitikinimais". Tarp daugelio *Gemeinschaft* asociacijos ma-

nifestacijų yra gildijos, menų ir amatų draugijos, bažnyčios ir šventieji ordinai. „Juose visuose glūdi šeimos idėja. *Gemeinschaft* asociacijos prototipas tebėra šeimininko ir tarno arba veikiau šeimininko ir mokinio santykiai..." Tiesiog *Gemeinschaft* sąjungų ir asociacijų derinys, kurį mums pateikia Tönniesas, yra ne kas kita kaip viduramžių Europos socialinis eskizas, nors jo prasmė driekiasi už Europos ribų.

Atvirkščiai, *Gesellschaft* savo abiejomis — sąjungos ir asociacijos — formomis atspindi Europos visuomenės modernizaciją. Nuolat svarbu turėti omenyje, kad *Gesellschaft* yra ne vien tik esmė, bet ir procesas. Tönniesas pateikia šiuolaikinės Europos istorijos santrauką. Grynojoje *Gesellschaft*, kurią Tönniesui simbolizuoja modernus verslas ir jį įtvirtinančių teisinių bei moralinių santykių tinklas, aptinkame asociacijas, kurios neturi nei giminystės, nei draugystės formos. „Skiriasi tik tuo, kad visą šios asociacijos veiklą riboja aiškus tikslas ir aiškios jo pasiekimo priemonės, jeigu tikslas yra pagrįstas, t. y., jeigu jis atitinka asociacijos narių valią"[26]. *Gesellschaft* esmė yra racionalumas ir kalkuliacija. Kita ištrauka puikiai paaiškina Tönnieso įvestą skirtį tarp *Gesellschaft* ir *Gemeinschaft:*

„*Gesellschaft* teorija apima dirbtinį žmogiškųjų būtybių agregato konstruktą, kuris iš pažiūros atitinka *Gemeinschaft* tol, kol individai taikingai gyvena kartu. *Tačiau, nepaisant visų skiriančių faktorių, Gemeinschaft jie išlieka esmingai susiję, tuo tarpu kai Gesellschaft, nepaisant vienijančių faktorių, jie yra iš esmės atskiri. Gesellschaft* priešindami *Gemeinschaft*, neaptinkame jokių veiksmų, kurie galėtų būti išvedami iš *a priori* ir būtinai egzistuojančios vienybės; taigi jokių veiksmų, kurie išreikštų vienybės, net jeigu ji būtų įsteigta individo, valią ir dvasią; jokių veiksmų, kuriuos individas atliktų kieno nors su juo susijusio vardu. *Gesellschaft* tokie veiksmai neegzistuoja. Priešingai, kiek-

vienas yra pats su savimi ir izoliuotas, įtampos, nukreiptos prieš visus kitus, būklėje"[27].

Būtų klaidinga manyti, kad Tönniesas esminę, empirinę žmogiškųjų ryšių prieštarą laiko tokia pat griežta, kaip gali atrodyti iš *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* sąvokų. Nors kiekvienos įtaka apskritai atitinka jo mąstyme dvi didžiąsias Europos istorijos fazes — tradicinę ir moderniąją, — nepaisant to, jis naudojasi šiomis sąvokomis kaip tam tikros rūšies idealiais tipais, ir todėl gali lengvai atrasti tiek *Gesellschaft* elementus tradicinėje šeimoje, tiek ir *Gemeinschaft* elementus šiuolaikinėje korporacijoje. Šis aspektas Tönnieso darbuose dažnai yra neįvertinamas. Jį išplėtojo, paruošė Weberis, nors šis aspektas būdingas ir Tönnieso sociologijai.

Visada ir visur, pažymi Tönniesas, apibūdinant du organizacijos tipus, yra svarbus moralinis elementas. *Gemeinschaft* ir visi jos atitikmenys laikomi „gerais", t. y. nurodoma kokios nors blogos „asociacijos" ar „visuomenės", tačiau niekada „blogos bendruomenės". Visos išpuoselėtos visuomeninės sąmonės stichiškos būsenos — meilė, lojalumas, garbė, draugystė ir kt. — yra *Gemeinschaft* emanacijos. Kaip matysime, Simmelis daug ką tuo paaiškina, nors tiesiogiai nenurodo Tönnieso sąvokų. *Gemeinschaft* yra moralės prieglobstis, dorybės sostas. Stipri yra ir jos įtaka darbui. „*Gemeinschaft* tiek, kiek yra pajėgi, pakeičia visą darbą tam tikra meno rūšimi, suteikdama jam stilių, kilnumą ir žavesį, sutvarkydama jį pagal pašaukimo ir garbės rangus". Pasak Tönnieso, būtent *Gemeinschaft* darbininkas — menininkas, amatininkas ar profesionalas — be išlygų atsiduoda savo darbui, neskaičiuodamas laiko ir atlygio. „Tačiau dėl darbo užmokesčio pinigais, taip pat ir dėl gatavų produktų laikymo pardavimui vyksta atvirkštinis procesas, transformuojantis individą su šia psichine nuostata į tam tikros rūšies asmenybę. *Gesell-*

schaft... tokia asmenybė savo prigimtimi ir sąmone yra verslininkas arba pirklys"[28].

Laikantis šios tipologijos, teigia Tönniesas, netgi patogu atskirti lytis. Moteriai iš prigimties labiau priimtinos *Gemeinschaft* veiklos formos ir vertybės. „Iš to galima suprasti, kokia priešinga moters protui ir prigimčiai yra prekyba". Nekelia abejonių, kad moterys, kaip žinome iš Europos istorijos, gali įgyti ir ne kartą įgydavo *Gesellschaft* vaidmenis. Šis reiškinys yra siejamas su moterų emancipacija. Tačiau moteriai įsitraukus į mūšį dėl pragyvenimo, „tampa aišku, kad moters darbininkės, kaip sutarties dalininkės ir pinigų savininkės, komercinė veikla, laisvė ir nepriklausomybė išlavins jos racionalią valią, įgalins ją mąstyti skaičiuojant, net jei fabriko darbo atveju toks mąstymas bus nereikalingas. Moteris tampa apsišvietusi, šaltakraujiška, sąmoninga. Nieko nėra labiau svetimo ir pavojingo jos autentiškai prigimčiai, nepaisant visų vėlesnių modifikacijų. Niekas geriau neapibūdina *Gesellschaft* formavimosi ir *Gemeinschaft* destrukcijos proceso"[29]. Būtent *Gemeinschaft* elementas, kurį turi moteris, taip pat ir vaikas, pasak Tönnieso, paaiškina dažną moterų ir vaikų išnaudojimą pirmuosiuose fabrikuose. Abi grupės iš esmės buvo labiau pažeidžiamos nei suaugę vyrai.

Ar visa tai reiškia, kad nėra jokių pozityvių moralinių elementų *Gesellschaft?* Visiškai ne. Be *Gesellschaft* ir jos ypatingų socialinių ir intelektualinių elementų plejados nebūtų galėjęs iškilti modernusis liberalizmas ir daugelis moderniosios kultūros pranašumų. Miestas yra *Gesellschaft* buveinė. „Miestas taip pat yra mokslo ir kultūros, žengiančių koja kojon su komercija ir pramone, centras. Jame menai turi sudaryti sąlygas pragyvenimui: jie eksploatuojami kapitalistiškai. Mintys sklinda ir keičiasi stebinančiu greičiu. Pranešimai ir knygos, masiškai vartojamos, tampa toli siekiančios svarbos stimulu". Tačiau,

plečiantis *Gesellschaft* ir jos kultūriniam blizgesiui, neišvengiamai skaidosi *Gemeinschaft*. Šiuo požiūriu Tönnieso pozicija yra pabrėžtinai aiški. Neteko regėti kitos tokios ištraukos, kuri taip puikiai iliustruotų moralinius, sociologinius ir istorinius jo knygos argumentus kaip pastaroji. Ji akivaizdi specifiniame Tönnieso tipologijos pritaikymo Romos istorijai ir Imperijos kūrimuisi kontekste, tačiau gali būti priskirta bet kuriam kitam Tönnieso veikalo skyriui.

„Šia nauja, revoliucine, išskaidančia ir sulyginančia prasme bendroji ir prigimtinė teisė iš esmės yra *Gesellschaft* apibūdinanti, grynu pavidalu išreikšta komercinėje teisėje tvarka. Iš pradžių ji nekelia jokio pavojaus, reiškia tik progresą, atsinaujinimą, tobulėjimą ir įvairius palengvinimus; ji atstovauja teisingumui, protui ir švietimui. Šioji forma vyravo net Imperijos nuosmukio laikotarpiu. Dažnai būdavo aprašomos abi tendencijos, tiek įstatymų parengimas, universalizavimas bei galutinis sisteminimas ir kodifikacija, tiek gyvenimo ir skirtingų jo apraiškų nuosmukis, lydintis politinį triumfą, gabią administraciją, efektyvią ir liberalią įstatymų leidybą. Tačiau ne kiekvienas sugebėjo įžvelgti būtiną šių dviejų tendencijų ryšį, vienybę ir tarpusavio priklausomybę. Net žinovai ne visada pajėgūs įveikti prietarus ir susidaryti nešališką, griežtai objektyvų socialinio gyvenimo fiziologijos ir patologijos vaizdą. Jie žavisi Romos imperija ir Romos teise; jie bjaurisi šeimos ir kitų sričių nuosmukiu. Tačiau jie nesugeba įžvelgti priežastinio ryšio tarp šių dviejų reiškinių“[30].

Gemeinschaft ir *Gesellschaft*, kaip sąvokos, įkūnija arba atspindi daugelį dalykų: teisinius, ekonominius, kultūrinius ir intelektualinius, net, kaip matėme, pasiskirstymą tarp lyčių. Tačiau kiekvienos sąvokos šerdį sudaro socialinio ryšio tipo ir juslinių bei valios elementų, atitinkamai būdingų *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft*, sąmonėje įvaizdis.

Tönnieso tipologijos atitikmenys buvo Tocqueville'io aristokratija ir demokratija: Le Play patriarchaliniai ir nestabilūs šeimos tipai; Marxo feodaliniai ir kapitalistiniai ekonominės gamybos būdai. Kiekvienu atveju abstrahuojamas paskiras platesnės socialinės tvarkos aspektas, jam suteikiama dinaminė reikšmė ir, galima sakyti, sukuriama visuomenės evoliucijos *causa efficiens.*

Tönnieso veikale yra svarbi ne tik klasifikacinė analizė; jis nėra skirtas tik paprastai istorijos filosofijai. Svarbu yra tai, kad *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* kaip socialinės organizacijos tipų diferenciacija ir istorinis bei palyginamasis šių tipų naudojimas sociologiškai paaiškina kapitalizmo, modernios valstybės ir bendros modernistinės nuotaikos kilmę. Jeigu kitiems rūpėjo ekonominės, technologinės ar karinės priežastingumo sritys, tai Tönniesas apsiribojo socialine sfera: bendruomenės ir jos sociologinio pakeitimo nebendruomeninėmis organizacijomis, teisės ir valstybės formomis sfera. Kapitalizmo iškilimas ir moderni tautinė valstybė yra fundamentalaus socialinio pokyčio, kurį Tönniesas identifikuoja *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* terminais, aspektai. Tai yra pagrindinis Tönnieso knygos pasiekimas. Jeigu, pavyzdžiui, Marxas bendruomenės netekimą laiko kapitalizmo pasekme, Tönniesui pats kapitalizmas yra bendruomenės netekimo — *Gemeinschaft* perėjimo į *Gesellschaft* — rezultatas. Taigi Tönniesas atima iš bendruomenės priklausomo kintamojo statusą, kurį jai apskritai buvo linkę priskirti ekonomistai ir klasikiniai individualistai, ir suteikia jai *nepriklausomą,* net priežastinį statusą. Šioji Tönnieso tipologinio bendruomenės vartojimo esmė buvo perkelta į Durkheimo veikalus, kuriuose Tönnieso kritika ir atvirkštinė terminologija negali nuslėpti giminiškumo tarp „mechaninio" ir „organinio" solidarumo tipų ir Tönnieso sąvokų. Tą pačią tiesioginę

esmę galima įžvelgti Simmelio, kuriam „metropolis" tampa fundamentalia modernizmo sąvoka, darbuose ir pagaliau Amerikos sociologijos skirtyje tarp „pirminių" ir „antrinių" asociacijos tipų, kurią pirmasis įvedė Charlesas H. Cooley.

Tačiau niekur kitur Tönnieso tipologija nepasireiškė labiau ir kūrybiškiau nei Maxo Weberio darbuose. Gemalines Weberio „tradicinio" ir „racionalaus" autoriteto ir visuomenės tipų sąvokas aptarsime kitame skyriuje. Pakanka pažymėti, kad šie du tipai beveik idealiai atitinka Tönnieso sąvokas. Šiuo metu mane labiau domina, kaip pats Weberis vartoja bendruomenės tipologiją. Jos empirines šaknis galima aptikti Weberio susidomėjime (kurį sukėlė 1890-aisiais pasirodęs žemdirbystės sąlygų Rytų Vokietijoje tyrinėjimas *Verein für Sozialpolitik* leidinyje) valstiečio darbo transformacija nuo „statuso" prie „sutarties" sąlygų. Tačiau šiam susidomėjimui suteikta forma Weberio didelio masto palyginamajame visuomenės tyrime tikrai yra nemaža dalis Tönnieso teorinių konstruktų poveikio.

Bendruomeninė etika Weberiui yra esminė. Kaip ir Tönniesas, Weberis laikė Europos istoriją tam tikru atsitraukimu nuo patriarchalizmo ir brolybės, būdingų viduramžių visuomenei. Tönniesas šį atsitraukimą išreiškė *Gesellschaft* sąvoka, kuri buvo suprantama (paties Tönnieso) kaip procesas. Weberiui šis atsitraukimas buvo „racionalizacijos" proceso rezultatas. Tačiau abu procesai yra be galo panašūs.

Galime taip pat atkreipti dėmesį į Tönnieso tipologijos pasekmes Weberio socialinio veiksmo ir socialinių ryšių prigimties traktuotei. Weberio požiūris yra subtilesnis ir iš esmės rafinuotesnis, tačiau jis neabejotinai įsišaknijęs Tönnieso dviejų asociacijos tipų skirtyje.

Šitai akivaizdžiai matyti iš žymiosios Weberio keturių socialinio veiksmo tipų charakterizacijos pagal orientaciją: 1) į tarpasmeninius tikslus, 2) į absoliučias vertybes, 3) į emocines ir afektines būsenas, 4) į tradiciją ir konvenciją. Šią Weberio klasifikaciją galime suprasti kaip norime, tačiau jos ryšys su Tönnieso dviejų valios tipų ir socialinių normų bei vertybių analize yra neišvengiamas. Tą patį pasakytume ir apie Weberio socialinio ryšio tipų analizę. Weberio teikiama loginė pirmenybė institucinėms struktūroms, kuriose aptinkami ekonominiai, politiniai, religiniai ir kt. socialinio ryšio tipai, byloja apie galią, kuria pasižymi Tönnieso valios ir ryšio tipų pirmenybės samprata. Visoje Weberio socialinio veiksmo, socialinio veiksmo orientacijos formų ir socialinės tvarkos „legitimacijos" sampratoje glūdi priešprieša tarp *Gemeinschaft* ir *Gesellischaft*.

Tačiau pažvelkime į paties Weberio vartojamas „bendruomenės" ir jos antitezės sąvokas. Jų yra Weberio „solidaraus socialinio ryšio" tipų sampratoje, apimančioje skirtį tarp „bendruomeniškumo" ir „asociatyvumo". Šiuos tipus Weberis atranda visoje Europos istorijoje, jie jam tampa — kaip ir *Gemeinschaft* bei *Gesellschaft* Tönniesui — idealiais tipais. Pasak Weberio, ryšys yra bendruomeninis, kai jis pagrįstas šalių tarpusavio priklausomybės, vienas kito totalios egzistencijos įprasminimo jausmu. Pavyzdžiais galėtų būti glaudžiai sutelkta karinė grupuotė, profesinė sąjunga, religinė brolija, meilės sąjunga ir mokykla arba universitetas; jie papildytų tokius akivaizdžius tipus, kaip šeima, parapija ir kaimynystė.

Ryšys Weberiui yra asociatyvus, kai jis grindžiamas „racionaliai motyvuotu interesų reguliavimu arba panašiai motyvuotu susitarimu". Nesvarbu, ar jis nukreiptas į tikslingumą ar į moralines vertybes; jis yra asociatyvus, jei kyla iš racionalaus interesų apskaičiavimo ar valios, o

ne iš emocinio susitapatinimo. Gryniausius asociatyvių ryšių pavyzdžius galima aptikti laisvoje rinkoje arba atviroje visuomenėje. Jose gali būti aptinkamos asociacijos, išreiškiančios kompromisą tarp priešingų ir vienas kitą papildančių interesų, taip pat savanoriškos asociacijos, grindžiamos savanaudišku interesu arba pasitikėjimu ir susitarimu; jas galima įžvelgti ne tik ekonominėje, bet ir religinėje, pedagoginėje ir politinėje elgsenoje.

Būtent šiuos du ryšio tipus Weberis atranda žmonių visuomenėje. Weberiui jie yra perspektyvūs, idealūs tipai, ir dažniausiai jų sampratos bruožas yra galimybė priklausyti tai pačiai socialinei struktūrai. „Kiekvieną socialinį ryšį, pranokstantį betarpiškų bendrų tikslų siekimą, išliekantį ilgesnį laiką, sudaro palyginti pastovūs socialiniai ryšiai tarp tų pačių asmenų, kurie nėra ribojami vien tik būtinos techninės veiklos"[31]. Taigi net ekonominiuose santykiuose, grindžiamuose sutartimi, jeigu šie trunka ilgesnį laiką, pradeda klostytis labiau bendruomeniškas santykių pobūdis. „Priešingai, socialinis ryšys, kuris iš pradžių laikomas bendruomenišku, gali apimti tokią dalies ar net visų bendruomenės narių veiklą, kuri iš dalies remiasi racionaliu tikslingumu. Pavyzdžiui, labai skiriasi mastas, kuriuo šeimos nariai išgyvena interesų bendrumą ir, kita vertus, išnaudoja šį ryšį savo pačių tikslams"[32].

Weberis peržengia paprastą skirtį tarp bendruomeniškumo ir asociatyvumo, kad galėtų aprašyti tai, ką jis vadina atvirais ir slaptais ryšiais:

„Socialinis ryšys, nesvarbu, ar jis savo pobūdžiu yra bendruomeninis ar asociatyvus, gali būti vadinamas „atviru" pašaliečiams tiek, kiek jo tvarkos sistema sudaro galimybes visiems, kurie to nori ir gali pagal savo poziciją dalyvauti bendroje socialinėje veikloje. Priešingai, ryšys bus vadinamas „uždaru", jeigu jo subjektyvi prasmė

ir tvarkos taisyklės riboja ar kitaip veikia tam tikrų žmonių dalyvavimą“[33].

Ryšio atvirumas ar uždarumas visiškai nepriklauso nuo to, ar jis yra bendruomeninis ar asociatyvus. Yra asociatyvūs ryšiai — pavyzdžiui, verslo grupės, rinktiniai klubai, — kurie yra taip pat uždari kaip ir labiausiai izoliuotos tradicinės gimininės bendruomenės. Trumpai tariant, uždarumo priežastys gali būti tradicinės, emocinės arba pagrįstos grynu išskaičiavimu. Tačiau būtent bendruomeninis ryšio tipas dažniausiai išreiškia socialines ir moralines uždaros tvarkos savybes. Kadangi ryšys yra asociatyvus, t. y. intereso ir valios, o ne tradicijos ar giminystės produktas, darosi sunkiau pritaikyti uždaros tvarkos kriterijus.

Geriausiai šitai atskleidžia žymioji Weberio studija apie miestą. Net pagal šiuolaikinius standartus palyginamoji Weberio miesto struktūros ir elgesio analizė yra reikšmingas pasiekimas, toks pat svarbus kapitalizmo tyrinėjimams kaip ir jo darbas apie protestantišką etiką, nors Weberio kritikai šio fakto dažnai neįvertina. Weberio teigimu, pagrindinis skirtumas tarp antikinio pasaulio ir europietiškųjų viduramžių miestų atsiranda dėl to, kad pirmieji daugiausia buvo *bendruomenių* asociacijos, sudarytos iš tankiai sumegztų ir neišardomų etninių ar gimininių grupių, tuo tarpu viduramžių miestai nuo pat pradžių buvo *individų* asociacijos (suprantama, krikščionių individų, nes žydams nebuvo suteiktos piliečių teisės dėl jų negalėjimo dalyvauti mišiose), kuriose jie prisiekdavo miestui kaip individai, o ne kaip genčių ar kitų grupių nariai. Kiekvienas viduramžių miestas pirma buvo „individualių tikinčiųjų konfesinė, o ne giminystės grupių ritualinė asociacija“.

Kaip įžvalgiai pažymi Weberis, iš šio fakto išplaukia dvi skirtingos, gerai žinomos išvados. Viena vertus, asocia-

cijos narystės individualizmas, t. y. teisinis individualių jos narių atskyrimas nuo kitų socialinių grupių, kurį nulėmė paties viduramžių miesto augantis bendruomeniškumas ir autonomija. Iš pradžių tai buvo bendruomenė beveik tokia pačia prasme kaip ir vienuolynas ar gildija. Tačiau narystės individualizmas taip pat numatė struktūrinį polinkį asociatyvumui, dar labiau įtvirtinančiam individų teises, kad pašaliniai nesunkiai galėtų būti pripažinti miestų piliečiais ir būtų mestas iššūkis gildijoms ir kitoms uždaroms grupėms miesto viduje šitaip paspartinant kapitalizmo ir modernaus pasaulietinio racionalumo vystymąsi[34].

Bendruomenė kaip metodologija — Durkheim

Durkheimas bendruomenės sąvoką vartoja ne tik substanciškai kaip Le Play, ne tik tipologiškai kaip Tönniesas, bet ir metodologiškai. Durkheimo rankose bendruomenė tampa analizės schema, kurioje tokie dalykai, kaip moralė, įstatymas, sutartis, religija ir net žmogaus proto prigimtis, įgyja naujas supratimo dimensijas.

Nepaisant tiesioginės Durkheimo įtakos sociologijai, jo bendruomenės sąvokos vartojimas įkvėpė daugelį mokslininkų tokiose tolimose sociologijai srityse kaip klasikinė istorija, jurisprudencija ir kinų kultūros tyrinėjimai. Gustavo Glotzo senovės Atėnų tyrinėjimuose galime regėti, kaip Atėnų bendruomenės integracija ir dezintegracija tapo filosofijos ir meno, kultūros ir valstybės analizės perspektyva. Tą patį galima pasakyti apie Leono Duguito filosofinius darbus jurisprudencijos srityje, J. Declareuil'o Romos teisės istorijos interpretaciją ir Marcelio Granet sudėtingas ir subtilias kinų kultūros interpretacijas. Šiuose ir daugelyje kitų darbų bendruomenė iš paprasto kolektyviškumo, substantyvaus žmogiško ryšio tipo virsta žmogaus minties ir elgesio analizės priemone.

Durkheimas kartu su Freudu dažniausiai yra atsakingas už tai, kad šiuolaikinė socialinė mintis klasikines racionalistines norėjimo, valios ir individualios sąmonės kategorijas iškeitė, griežtai tariant, į nevalingus ir neracionalius aspektus. Freudo įtaka buvo kur kas didesnė. Tačiau visiškai pagrįstai Durkheimo reakciją į individualistinį racionalizmą galima laikyti fundamentalesne ir daugiau apimančia nei Freudo. Galų gale Freudas niekada nesuabejojo asmeninių ir tarpasmeninių jėgų pirmenybe savo žmogaus elgesio analizėje. Freudo interpretacijoje neracionalūs impulsai kyla iš *paties* individo pasąmonės, net jeigu ją genetiškai nulemia rūšies praeitis. Trumpai tariant, Freudo mąstyme galutinė tikrovė yra individas. Tuo tarpu Durkheimas pirmine tikrove laiko bendruomenę, iš kurios būtent ir išplaukia esminiai samprotavimo elementai.

Pravartu pažymėti, kad Durkheimas apverčia individualistinio mąstymo hierarchiją. Jei individualistinė perspektyva tradicinius ir korporatyvinius elementus visuomenėje redukavo į tvirtus, nekintančius individualaus proto ir jausmo atomus, tai Durkheimas, priešingai, pastaruosius laikė pirmųjų manifestacijomis. Taigi susiduriame su tam tikru atvirkščiu redukcionizmu, kuris svarbiausias individualumo būsenas, pavyzdžiui, religinį tikėjimą, proto kategorijas, valią, savižudybės impulsą, paaiškina sąvokomis, kurios nėra individualios, — bendruomene ir moraline tradicija. Net tokias neabejotinas racionalias ryšio formas kaip sutartį ir politinį sprendimą Durkheimas traktuoja kaip ikiracionalias ir ikiindividualias bendruomeninio ir moralinio konsensuso būsenas. Nusikaltimas, pamišimas, religija, moralė, ekonominė konkurencija ir teisė yra aiškinami, remiantis metodologija, kuri teikia pirmenybę bendruomenei.

Tai, ką anksčiau minėjome apie pakitusią „socialumo" Europos sociologijoje reikšmę, ypač tinka Durkheimui. Jo utilitarinio individualizmo kritikos griežtumas iš dalies pagrįstas, pasak Durkheimo, individualistinio požiūrio į visuomenės — beasmenių interesų ir susitarimų plejados — prigimtį neadekvatumu. Pats Durkheimas šitaip visuomenės niekada neaiškintų. Jo mąstyme žodžio „visuomenė" šaknys glūdi ne *societas*, bet *communitas*. „Visuomenė negali būti įtakinga, jeigu ji nėra veikli, o ji nėra veikli, jei visuomenę sudarantys individai nėra susitelkę ir neveikia bendrai. Būtent bendroje veikloje visuomenė save įsisąmonina ir suvokia savo poziciją; aktyvus bendradarbiavimas yra svarbiau už ką nors kitą"[35].

Iš šio bendruomeninio visuomenės prigimties įsivaizdavimo kyla labai svarbi kolektyvinės sąmonės samprata, kurią Durkheimas apibrėžia kaip „bendras nuomones ir jausmus". Toks požiūris į socialinę organizaciją nedaug ką turi bendro su devyniolikto amžiaus utilitaristais. Šie, kaip ir *philosophes* iki jų, rašydami apie visuomenę, nesąmoningu referentu laikė *societas*. Jiems Durkheimo samprata būtų atrodžiusi per daug korporatyvinė. Durkheimo mąstymas buvo labai paveiktas bendruomenės vertybių ir požymių atgimimo devynioliktame amžiuje — bendruomenės kaip grupių, susidariusių intymumo, emocinio ryšio, gelmės ir tęstinumo pagrindu. Durkheimui visuomenė tiesiog yra bendruomenė iš didžiosios raidės.

Svarbu pažymėti, kad pirminis Durkheimo susidomėjimas metafizinėmis visuomenės savybėmis kilo iš jo bandymo įrodyti, kad tradiciniuose, istoriniuose socialinės organizacijos tipuose įkūnytos prievartos ir disciplinos formos neatitinka šiuolaikinio gyvenimo sąlygų. *Darbo pasidalijimas* beveik pažodžiui buvo suprantamas kaip įrodymas, kad darbo pasidalijimo funkcija šiuolaikinėje visuomenėje yra individų, turinčių papildomas ir simbio-

tines specializacijas, integracija. Todėl pirmą kartą istorijoje tampa galimas tradicinių socialinės prievartos mechanizmų panaikinimas. Darbo pasidalijimo funkcija yra socialinė: būtent integracija. Integracija lemia naujus ryšius ir naujus įstatymus. Tradiciniai ryšių ir teisės tipai — grindžiami represija ir bendruomeninėmis sankcijomis — pamažu išstumiami. Tokia buvo šios knygos motyvacija, tačiau ne galutinė išvada.

Darbo pasidalijime Durkheimas skiria du socialinio solidarumo tipus: mechaninį ir organinį. Pirmasis būdingas visai žmonių visuomenės istorijai. Jį, grindžiamą moraliniu ir socialiniu homogeniškumu, sustiprina mažos bendruomenės disciplina. Šioje schemoje dominuoja tradicija, nėra jokio individualizmo, teisingumas visiškai nukreiptas į individo pajungimą kolektyvinei sąmonei. Nuosavybė yra bendruomeninė, religija neatskiriama nuo kulto ir ritualo, o individualią mintį ir elgesį determinuoja bendruomenės valia. Viskam pagrindą teikia giminystės, lokalizmo ir šventybės saitai.

Antra solidarumo forma, kurią Durkheimas vadina *organine,* grindžiama darbo pasidalijimu. Vystantis technologijai ir asmenybei atsiskiriant nuo praeities apribojimų, pirmą kartą žmonijos istorijoje tampa įmanoma, siekiant socialinės tvarkos, atsiremti ne į mechaninį vieningumą ir kolektyvinę represiją, bet į organinę laisvų individų, atliekančių skirtingas funkcijas, tačiau susijusių vienas kitą papildančiais vaidmenimis, artikuliaciją. Organinio solidarumo forma žmogus gali būti išlaisvintas iš tradicinių giminystės, klasės lokalizmo ir generalizuotos socialinės sąmonės apribojimų. Teisingumas atstato, o ne baudžia; įstatymas praranda savo represinį pobūdį, mažėja bausmės poreikis. Heterogeniškumas ir individualizmas pakeičia homogeniškumą ir komunalizmą, darbo pasidalijimas suteikia viską, ko reikia vienybei ir tvarkai.

Toks buvo pradinis *Darbo pasidalijimo* sumanymas, lengvai pastebimas įvadiniuose knygos skyriuose, ypač turint omenyje tai, ką Durkheimas rašė trejus ar ketverius metus iki knygos pasirodymo. Beveik neabejotina, kad progresyvaus, individualistinio racionalizmo tema stipriau veikė Durkheimo mąstymą, pradėjus rašyti knygą, o ne ją baigiant. Jeigu perėjimas iš vieno visuomenės tipo į kitą iš esmės būtų progresyvios prigimties, kaip Durkheimas buvo numatęs savo darbo pradžioje, jo išvados būtų stebėtinai panašios į Herberto Spencerio, nes Spenceris pabrėžė progresyvų pobūdį tų saitų, kurie grindžiami atlyginamosiomis sankcijomis ir darbo pasidalijimu, o ne įsišaknijimu tradicijoje ir bendruomenėje.

Tačiau Durkheimas žengė toliau. Išskirtinis *Darbo pasidalijimo* indėlis yra tas, kad, net aiškindamas pradinę savo darbo tezę, jis suvokė esmines savo argumentų silpnybes, atsirandančias loginėse išvadose, ir atsižvelgdamas į jas subtiliai, bet ryžtingai šią tezę perdirbo. Kaip ir Weberis, Durkheimas matė, kad konceptualūs skirtumai tarp abiejų solidarumo ar asociacijos tipų, nors ir buvo realūs, antrojo institucinis stabilumas turėjo būti giliai viena ar kita forma įsišaknijęs pirmojo pratęsime. To meto progresyvieji racionalistai veikiau manė, kad vienas tipas keičiamas kitu. Durkheimas anksčiau net už Weberį parodė, kad toks pakeitimas iš tiesų vestų prie sociologijos išsigimimo.

Nėra lengva išnarplioti šią Durkheimo įvestą painiavą (kuri teikia *Darbo pasidalijimui* daugiau žavesio negu kuriai nors kitai Durkheimo knygai). Iš tiesų šia prasme knyga yra tam tikras palimpsestas, ir paprasto išradingumo nepakanka, norint atskirti, kada antriniai argumentai pradeda nustelbti pradinę tezę.

Atidžiai išnagrinėjus, antrinius argumentus, aptinkamus knygos viduryje, geriausiai išreiškia ši ištrauka: „Dar-

bo pasidalijimas gali atsirasti tik nesusiformavusioje visuomenėje. Socialinis gyvenimas gali vykti, nesvarbu, koks yra darbo pasidalijimas, tačiau šį nulemia socialinis gyvenimas. Šitai paaiškėja, parodžius, kad yra visuomenių, pagrįstų tikėjimo ir jausmų bendrumu, iš kurių būtent ir iškilo visuomenės, o šių vienybę užtikrina darbo pasidalijimas“[36].

Ši ištrauka ypač svarbi, tačiau Durkheimas nėra visiškai atviras. Nors teisinga, kad jam rūpėjo *mechaniniu* vadinamas ryšio tipas: Durkheimas tyrė jo įstatymų, papročių ir tikėjimų formas, bet kažin ar jis pabrėžė, kad šiuolaikinei organinei visuomenei būtų nuolat reikalingi mechaninio pobūdžio stabilumo saitai. Sutarties ir būtinų sutarties šaknų nesutartinėse autoritetų ir ryšio formose trumpa analizė, galima sakyti, žymėjo takoskyrą Durkheimo mąstyme.

Svarbu pabrėžti šį *Darbo pasidalijimo* aspektą — Durkheimo pozicijos „pasikeitimą“. Jis yra svarbiausias, norint suprasti Durkheimo gyvenimą ir kūrybą, ir vienintelis būdas, kuriuo vėlesnieji jo darbai gali būti su šiuo suderinti. Be abejo, verta pažymėti, kad Durkheimas savo vėlyvuosiuose darbuose niekuomet nenaudojo nei dviejų skirtingų solidarumo tipų, nei darbo pasidalijimo kaip ryšio formos, nei konflikto ir anomalijos visuomenėje racionalizacijos kaip „patologinių darbo pasidalijimo formų“. Visuomenės rūšys, prievarta ir solidarumas, kuriuos jis aptarė visuose savo vėlesniuose veikaluose, tiek teorine, tiek praktine prasme neturi nieko bendro su požymiais, *Darbo pasidalijime* priskirtais organinei, ir (galbūt) negrįžtamai, moderniai visuomenei. Priešingai, visuomenė — visais savo pavidalais, funkcijomis ir istoriniais vaidmenimis — Durkheimui yra socialinių ir psichologinių elementų, kuriuos jis anksčiau įžvelgė liaudiškoje arba primityvioje visuomenėje, mišinys. Kaip jis vėliau pa-

skelbs, normali visuomenė yra grindžiama tokiais bruožais, kaip kolektyvinė sąmonė, moralinis autoritetas, bendruomenė ir šventybė, tačiau vienintelis tinkamas atsakas yra šių bruožų sustiprinimas moderniomis sąlygomis. Tik šiuo būdu galima sumažinti savižudybes, ekonominius konfliktus ir kankinančius anominio gyvenimo nepatogumus[37].

Sociologinio metodo taisyklėse, kurios chronologiškai įsiterpia tarp *Darbo pasidalijimo* ir *Savižudybės,* Durkheimas perkėlė mechaninio solidarumo požymius į apskritai pastovią socialinių faktų charakteristiką. Šitaip tik buvo sustiprinta jo ankstesnė išvada, kad nesvarbu, kokie žmogaus elgesio tyrimų rezultatai, socialinės aplinkos, prievartos ir tradicijos faktai — pirminiai mechaninio solidarumo elementai — yra vieninteliai, kurie galėtų dominti sociologus. Esminė šio nedidelio darbo tezė yra ta, kad socialiniai duomenys negali būti išskaidyti nei į individualią psichologinę ar biologinę informaciją, nei į paprastas geografinio ar klimatinio turinio refleksijas[38].

Tuo metu, kai buvo išleistos *Sociologinio metodo taisyklės* — ultraindividualistiniame socialinio mokslo amžiuje, — negalėjo atsirasti nieko daugiau už absoliutaus socialinio proto viziją, scholastines sudaiktinimo pratybas. Atsigręžus atgal į tą laikotarpį, aišku, kad tuomet buvo tiek pat sociologų, sugebėjusių Durkheimo svarbiausius argumentus pajungti individualistinėms savo mąstymo kategorijoms, kaip ir keliais dešimtmečiais vėliau fizikų, mechanikos paskaitose klasikinėmis kategorijomis aiškinusių Einsteino reliatyvumo teoriją. Šiandien rūpestingai perskaitę Durkheimo *Taisykles,* nekreipdami dėmesio į poleminius akcentus ir išraiškos užgaidas, atrodo, mažai ką rasime iš to, kas neatitinka įprastų sociologų nuostatų dėl socialinės tikrovės prigimties jų empiriniuose institucionalizuoto elgesio tyrinėjimuose. Vis dėlto aprašomieji ste-

reotipai socialinės minties istorijoje yra tokie tvirti, kad pirmųjų atsiliepimų į Durkheimo *Taisykles* sukelta kritika plačiai išplito, nors ją suformavusį analitinio individualizmo klimatą jau seniai pakeitė iš esmės Durkheimo metodologinėms vertybėms artima atmosfera.

Tai, kas užgimė *Darbo pasidalijime* ir buvo pakrikštyta *Sociologinio metodo taisyklėse*, vėliau buvo įtvirtinta *Savižudybėje* ir *Elementariose religinio gyvenimo formose*. Ilgą laiką Durkheimo studentai atkakliai laikėsi požiūrio, kad šie darbai paklūsta skirtingoms intelektualinėms kategorijoms, tarsi jie priklausytų netolydžioms Durkheimo gyvenimo kūrybos fazėms. Iš tikrųjų yra priešingai: *Sociologinio metodo taisyklėse* pabrėžiama metodologija yra giliai įsišaknijusi *Darbo pasidalijime*. Taip pat akivaizdu, kad tiek konkretus empirinis *Savižudybės* turinys, tiek toli siekianti mokslinė *Elementarių religinio gyvenimo formų* esmė randasi iš *Taisyklėse* abstrakčiai išdėstytų įžvalgų ir pasiūlymų. Trumpai tariant, Durkheimo minties nereikėtų skirstyti į kintančias ir atsietas viena nuo kitos fazes — *evoliucinę, metafizinę, empirinę* ir *funkcinę-institucinę* — bei tvirtinti, kad jos ta pačia tvarka atitinka keturis jo išspausdintus darbus.

Visiems keturiems darbams — taip pat ir knygoms, išleistoms po mirties, bei straipsniams, pasirodžiusiems *L'Annee* ir kitur, — bendra yra socialinė metafizika ir metodologija, įsišaknijusi įsitikinime, kuris susiformavo, Durkheimui rašant *Darbo pasidalijimą*, kad visas žmogaus elgesys, kiek jis nepriklauso fiziologijos sričiai, turi būti kildinamas iš visuomenės, t. y. grupių, normų ir institucijų visumos, kurioje nuo pat gimimo sąmoningai ir nesąmoningai egzistuoja kiekviena individuali žmogiška būtybė — arba būti nuo jos priklausomas. Socialiniai instinktai, nevalingi kompleksai, prigimtiniai jausmai — visi jie yra būdingi žmogui (Durkheimas niekuomet ne-

neigė jų egzistavimo), tačiau, palyginti su lemiamu visuomenės veiksniu moralinio, religinio ir socialinio elgesio sferose, jų įtaka nereikšminga ir yra tik organinis pagrindas. Kiekvienu atveju jų neįmanoma tirti sociologiškai, kol nėra ištirtos visos galimos socialumo pasekmės. Šios svarbios tiesos neįvertino devyniolikto amžiaus individualistai ir utilitaristai, iš tikrųjų daugelis neatsižvelgia į ją net ir šiandien.

Be abejonės, gana lengva sugriauti kai kurias Durkheimo metafizines konstrukcijas, ir daugelis kritikų tam skiria daug dėmesio. Svarstant abstrakčiai, ar ilgai pajėgtų tokios sąvokos, kaip *kolektyvinė sąmonė, kolektyviniai vaizdiniai* ir *absoliuti visuomenės autonomija,* atlaikyti kritinio empirizmo, lingvistinės analizės antpuolius ir kitas negailestingo persekiojimo manifestacijas šiuolaikinėje filosofijoje prieš tai, kas nėra konceptualiai atomistiška? Galima iš karto pripažinti: neilgai.

Tačiau Durkheimas bus nesuprastas, jeigu apsiribosime tik tokių sąvokų, kaip *kolektyviniai vaizdiniai, individualūs vaizdiniai* ir *anomija,* apibrėžimais arba bandysime Durkheimo darbų sudėtingumą ir subtilumą pagrįsti, tarkime, struktūros ir funkcijos sąvokomis. Reikia atsižvelgti į aktualias, empirines problemas, kuriomis Durkheimas buvo susidomėjęs ir kurias bandė paaiškinti. Toks būdas yra geriausias, norint suprasti, kurios iš prielaidų, teoriškai laikytinų metafizinėmis „beprasmybėmis", kylančios išvados yra esminės.

Pirma, pažvelkime į Durkheimo moralės prigimties ir esmės analizę. Durkheimui niekada nenusibodo nuolat primygtinai pabrėžti moralumo svarbą. Visi socialiniai faktai kartu yra ir moralės faktai. Paskutiniuose *Darbo pasidalijimo* puslapiuose jis rašė: „Visuomenė nėra... svetima moraliniam pasauliui ar jo atžvilgiu antrinė... Jeigu pranyktų visas socialinis gyvenimas, neliktų ir moralinio, nes

šis nebeturėtų jokio objekto"[39]. Dar stipriau jis pabrėžė šią mintį *Moraliniame auklėjime*: „Vieną faktą istorija įrodė nepaneigiamai — kad kiekvieno žmogaus moralė yra tiesiogiai susijusi su ją praktikuojančios tautos socialine struktūra. Ryšys yra toks glaudus, kad iš bendro tam tikrai visuomenei būdingos moralės pobūdžio... galima spręsti apie tos visuomenės prigimtį, jos struktūros ir organizavimo būdo elementus. Nurodykite man santuokos modelius, moralės taisykles, pagal kurias tvarkomas šeimos gyvenimas, ir aš galėsiu nusakyti svarbiausias tos visuomenės organizacijos savybes"[40].

Užuot socialinę moralę laikęs abstrakcija, Durkheimas pabrėžia, kad būtent individuali moralė yra abstrakcija, nes kur kitur, jei ne bendruomenėje, galima atrasti moralinį gyvenimą? „Moralinis gyvenimas visomis savo formomis gali būti matomas tik visuomenėje. Jo įvairovė priklauso tik nuo socialinių sąlygų... Individo pareigos sau pačiam iš tiesų yra pareigos visuomenei"[41].

Moralinis auklėjimas teikia galimybę detaliai suvokti, kaip Durkheimas naudojosi bendruomenės perspektyva, aiškindamas moralę. (Daugiau nei pusė šio reikšmingo po mirties išleisto veikalo skirta paaiškinti būdams, kuriais vaiko sąmonė įsisavina moralinius kodus. Šis svarstymas, be abejonės, yra pagrindinė veikalo tema.) Yra trys esminiai moralės elementai.

1. Disciplinos dvasia. Visas moralinis elgesys „atitinka iš anksto nustatytas taisykles. Elgtis moraliai — tai paklusti normai.... Ši moralės sritis yra pareigos sritis; pareiga yra nurodymui pavaldus elgesys". Koks yra šio preskriptyvumo šaltinis? Žinoma, ne gemalinė plazmà. Tų, kurie atsako „Dievas", nuopelnas bent jau toks, kad jie mato ne vien individą, bet ir autoritetą, pajėgų įsakinėti. Tačiau Durkheimui Dievas yra tik visuomenės mis-

tifikacija; taigi jo atsakymas yra „Visuomenė". Tik visuomenė — savo giminyste, religiniais, ekonominiais kodais, savo saistančiomis tradicijomis ir grupėmis — turi autoritetą, kuris žodžio *privalėti* prasmei (kuri, kaip Durkheimas nuolat tvirtina, negali būti vertinama, kaip paprastas interesas ar nauda) suteikia žmonių gyvenime didžiulę direktyvinę jėgą. Šis nepakeičiamas moralės ryšys su „privalėjimu", su disciplina, kurios negalima redukuoti į paprastus vidinius žmogaus instinktus, atveda Durkheimą prie logiškos, nors ir dramatiškos išvados, kad „nepastovūs, nedisciplinuoti žmonės yra moralės požiūriu netobuli"[42].

2. Moralės tikslai. Disciplinos nepakanka; kad ji būtų efektyvi, kad jos funkcijos įgytų išraišką ir sprendžiamąją galią, moralei reikalingi tikslai. Jie visada yra neasmeniški, nes veikla, orientuota vien tik į asmeninius tikslus, — kad ir kokie būtų jos pranašumai, — yra moralinės veiklos priešybė. Iš kur kyla beasmeniškumas, kuris individui yra prieinamas per discipliną? Iš visuomenės, iš individo atsidavimo visuomenei: „[Moralę] sudaro individo atsidavimas toms socialinėms grupėms, kurių narys jis yra. Taigi moralė reiškiasi tik tuomet, kai mes priklausome žmonių grupei, nesvarbu, kokia ji yra. Kadangi iš tiesų žmogus yra užbaigtas tik priklausydamas įvairioms visuomenėms, pati moralė bus užbaigta tik tiek, kiek mes tapatiname save su skirtingomis grupėmis, su kuriomis esame susiję — šeima, sąjunga, firma, klubu, politine partija, šalimi, žmonija"[43]. Taigi narystė socialinėje grupėje suteikia būtiną tarpinį kontekstą, kuriame tikslai tampa beasmeniais, iškeliant autoritetą, kuris iš tikrųjų palaiko discipliną.

3. Savęs apibrėžtumo autonomija. Šis trečiasis elementas neturi nieko bendro su kantiškąja autonomija, ir Durkheimas skiria nemažai dėmesio tam, kad parodytų, jog į individą nukreipto Kanto kategorinio imperatyvo nepakanka. Asmeninė autonomija, t. y. atsakomybė sau pačiam, iš tiesų yra lemiamas moralinio elgesio elementas, tačiau Durkheimas įrodinėja, kad jis yra ne menkesnė visuomenės dalis, kaip disciplina ar narystė grupėje. Autonomija tiesiog yra racionalus žinojimas, kokios yra žmogiškos būtybės veiklos, paklūstančios disciplinos ir atsidavimo impulsams, priežastys: „Kad veiktume moraliai, nepakanka — nuo šiol nepakanka — tik paklusti disciplinai ir įsipareigoti grupei. Be šių sąlygų, taip pat ir be pagarbos taisyklei arba atsidavimo kolektyvinei idėjai, mes dar privalome žinoti, kuo aiškiau ir geriau suprasti mūsų elgesio priežastis. Toks suvokimas suteikia mūsų elgesiui autonomiją, kurios viešoji sąžinė nuo šiol reikalauja iš kiekvienos tikrai ir visiškai moralios būtybės. Taigi galime sakyti, kad trečiasis moralės elementas yra jos supratimas“[44]. Vystantis žmonių visuomenei, žmogaus supratimas tampa vis aštresnis ir jautresnis. Disciplinos ir priklausymo poreikis tebėra toks pat stiprus kaip ir anksčiau. (Tai yra atsakymas šiuolaikiniams individualistams, skelbusiems naują moralę, kurioje žmogus visiems laikams būtų išlaisvintas iš socialinių disciplinų ir priklausymų bei galėtų laisvai pats save valdyti.) Tačiau savo protu žmogus gali suvokti, ką jis daro, ir šitaip įgyti intelektualinės (bet ne socialinės) autonomijos formą, nežinomą primityviam žmogui.

Antrasis ir ne mažiau įtakingas bendruomenės perspektyvos pritaikymas yra sutarties analizė. Ji pradedama *Darbo pasidalijime* ir išsamiai plėtojama vėlyvojoje *Profesinėje etikoje ir pilietinėje moralėje.* Daugeliu atžvilgių sutarties tyrinėjimą galima priskirti puikiausioms šiuo-

laikinės socialinės analizės *tours de force.* Išeities taškas yra paneigimas Spencerio pozicijos, pasak kurios, sutartis laikoma paprastu, atominiu dviejų ar daugiau individų, siekiančių protu įsisąmonintų asmeninių interesų, sąjungos sudarymo aktu. Tačiau būtų klaidinga tuo apriboti Durkheimo sutarties tyrinėjimą. Apskritai Durkheimo analizė yra stiprus smūgis septynioliktame amžiuje nuo Hobbeso ir jo amžininkų prasidėjusiai, Švietime pratęstai ir sudariusiai devyniolikto amžiaus utilitaristinio judėjimo esmę minties gijai[45]. Šioje gijoje sutartis yra visų socialinių ryšių sudėtinis modelis. Hobbesas norėjo racionalizuoti net šeimyninį saitą kaip besąlygišką sutartį tarp vaiko ir tėvų. Aštuoniolikto ir devyniolikto amžių racionalistinėje utilitaristinėje tradicijoje buvo įtartina visa, ko nebuvo galima racionalizuoti — legitimizuoti — sutartimi, tikra ar įsivaizduota. Vienintelė tikrovė ir kartu vienintelis tikras mokslinio dėmesio objektas kyla iš paties žmogaus, jo instinktų ir proto. Socialinė sąjunga, nors ji būtų įmanoma paprastam suvokimui, iš tikrųjų yra tam tikros sutarties formos produktas. Trumpai tariant, šiuo požiūriu sutartis yra visuomenės mikrokosmas, žmogiškų ryšių provaizdis.

Būtent šio provaizdžio ir atsižada Durkheimas. Sutartis, kaip jis įrodinėja, jeigu ji laikoma istoriškai ar logiškai pirmaprade, yra netikra ir nepatvari. Kaip galima, klausia Durkheimas, tikėtis iš žmonių, kad jie gerbs sutartį, jeigu ji remiasi tik individualiais interesais arba ją tariamai sukeliančiomis fantazijomis? „Kai interesai yra vienintelė dominuojanti jėga, individai atsiduria karo vienų su kitais būklėje, nes niekas nepajėgia suminkštinti subjektų, jokios paliaubos negali trukti ilgai. Nėra nieko nepastovesnio už interesus. Šiandien jie jungia mane su tavimi, rytoj jie mane padarys tavo priešu. Dėl tokios

priežasties ryšiai gali būti tik trumpalaikiai, o asociacijos laikinos"[46].

Visokio tipo sutartis negaliotų net trumpai, tvirtina Durkheimas, jeigu ji nebūtų grindžiama konvencijomis, tradicijomis, kodais, numatančiais aukštesnio už sutartį — autoriteto — idėją. Sutarties kaip ryšio tarp žmonių galimybės idėja atsiranda vėlyvojoje žmonių visuomenės vystymosi stadijoje. Ir ji įgyvendinama tik jau esant suvereniems saitams, kurie jokiomis vaizduotės pastangomis negali būti tapatinami su egoistiniais interesais. Šie saitai atsiranda ir plėtojasi bendruomenėje, o ne individualaus sąmoningumo būsenose.

Trečiasis Durkheimo bendruomenės perspektyvos pritaikymo pavyzdys yra garsusis savižudybės tyrimas. Jame Durkheimo perspektyva yra įžūliai empirinė. Mesti pirštinę racionalistiniam sutarties stabui buvo pakankamai drąsu. Tačiau savižudybę, intymiausią ir labiausiai individualų iš visų veiksmų, priskirti visuomenės metodologijai — šitai iš tiesų anų dienų utilitaristai sunkiai galėjo pakęsti. Tai, kas *Darbo pasidalijime* buvo teigiama apie savižudybę, t. y. jos santykį su socialinės dezintegracijos periodais, dabar tapo tyrinėjimo objektu tiksliai pagal *Sociologinio metodo taisyklėse* išdėstytą metodologiją.

Žinoma, yra keletas šalutinių šio darbo motyvų. Akivaizdžiausias motyvas yra mokslinis. Savižudybės problema daugelis itin domėjosi; ji buvo tyrinėjama, ir buvo daug prieinamos demografinės medžiagos. Durkheimas pripažįsta: „Kaip tyrimo objektas greta kitų objektų, kuriuos turėjome galimybę tirti mūsų mokslinės karjeros laikotarpiu, buvo pasirinkta savižudybė, nes nedaug yra taip tiksliai nustatomų reiškinių, taip pat ir dėl to, kad savižudybės tyrimas mums atrodė labai savalaikis; netrūko net tyrimui būtinos išankstinės medžiagos"[47].

Tačiau taip pat yra du kiti šalutiniai motyvai, kurie buvo mažiau pastebėti. Pirma, teigia Durkheimas, „sociologijos, kaip atskiros tyrimo srities galimybė", taps labiau akivaizdi, atradus dėsnius, veikiančius savižudybę ir kylančius tiesiai iš išskirtinio sociologijos objekto, t. y. iš visuomenės ir socialinių faktų. Trumpai tariant, Durkheimas niekada neatsižada praktinio, profesionalaus tikslo, kurį galima rasti nuolatinėse nuorodose *Savižudybėje*. „Sociologinis metodas, kaip mes jį naudojame, visiškai remiasi pagrindiniu principu, kad socialiniai faktai turi būti tiriami kaip daiktai, t.y. kaip individui išoriškos tikrovės. Nėra kito principo, dėl kurio būtume sulaukę tiek daug kritikos; tačiau joks kitas principas nėra labiau fundamentalus". Kad būtų įmanoma sociologija, ji privalo turėti tik jai vienai būdingą objektą. Ji turi suvokti tikrovę kitokiu negu kiti mokslai būdu. Jei nėra tikrovės už individualios sąmonės, tuomet sociologija neturi savo srities. Tuomet vienintelis galimas stebėjimo objektas yra individo psichinės būsenos; tačiau jos priklauso psichologijos sričiai. Psichologiniu požiūriu, pavyzdžiui, santuokos, šeimos ar religijos esmė yra individualūs poreikiai, kuriuos atitinka šios institucijos: tėviškas prisirišimas, sūnaus meilė, seksualinis potraukis, vadinamasis religinis instinktas. „Su pretekstu suteikti mokslui solidesnį individo psichologinės konstitucijos pagrindą iš sociologijos atimamas vienintelis jos objektas. Neįsisąmoninama, kad negali būti sociologijos be visuomenės; tačiau negali būti visuomenių, jeigu yra tik individai"[48]. Taigi šitaip metafizika išverčiama į praktinę metodologiją. Kažin ar galima tai padaryti efektyviau.

Pateisinęs savižudybės tyrimą demografinėmis ir metodologinėmis priežastimis, galima sakyti, kad kiekvienu atveju sociologiniame mąstyme pabrėžiama socialumo autonomija, — Durkheimas savo darbą pateisina ir morali-

niu požiūriu. Savižudybė, teigia jis, priklauso tų pačių kategorijų grupei, kaip ir ekonominis konfliktas, nusikaltimas ir skyrybos, ir byloja apie patologinę šiuolaikinės visuomenės būklę. Taigi reikia siūlyti priemones, kurios sumažintų savižudybių, taip pat ir kitų socialinės dezintegracijos formų mastą. Iš šios praktinės, moralinės pozicijos Durkheimas pateikia „kai kuriuos pasiūlymus, kaip ir kokiomis priemonėmis Europos visuomenės galėtų įveikti bendrąją šiuolaikinę krizę". Jis pabrėžia, kad savižudybė šiais laikais „yra viena iš formų, kuriomis perduodama kolektyvinė liga; taigi ji padės mums šią ligą suprasti"[49].

Šiame reikšmingame veikale Durkheimo padarytos išvados net ir šiandien gali būti laikomos sėkmingu rezultatų, abstrakčiai numatytų *Sociologinio metodo taisyklėse*, demonstravimu. Durkheimas šiame darbe nuolat kalba apie visuomenę, o ne apie individą, ir tai visiškai patvirtina duomenimis bei hipotezių verifikacija. Jis pats reziumuoja grafiškai: „Palikę individą ir pradėję ieškoti kiekvienos visuomenės polinkio savižudybei priežasčių pačių visuomenių prigimtyje, gavome visiškai kitokius rezultatus. Savižudybės santykis su tam tikromis socialinės aplinkos būsenomis yra toks pat tiesioginis ir pastovus, koks netikras ir dviprasmiškas buvo laikomas jos santykis su biologinio bei fizinio pobūdžio faktais"[50].

Kokiais specifiniais būdais visuomenė tampa pagrindine tokio individualaus veiksmo kaip savižudybė sąlyga? Yra trys būdai:

Egoistinė savižudybė. Ji gali įvykti tuomet, kai ryšys tarp žmonių grupėse susilpnėja tiek, kad daugiau nebegali teikti įprastos paramos žmogaus ego. „Savižudybė, — skelbia Durkheimas viename savo žymiausių teiginių, — yra atvirkščiai proporcinga socialinės grupės, kuriai pri-

klauso individas, integracijos laipsniui". Kai visuomenė yra labai integruota, ji varžo individus, verčia juos tarnauti jai ir „šitaip kliudo jiems savarankiškai disponuoti savimi". Tuose šiuolaikiniuose gyventojų sluoksniuose, kuriuose asociatyvūs saitai yra palyginti silpni, — protestantų, miesto gyventojų, pramonės darbininkų, profesionalų — savižudybių rodikliai yra aukštesni nei priešingo pobūdžio junginiuose[51].

Anominė savižudybė. Panaši į egoistinę savižudybę yra anominė savižudybė, kurią sukelia staigus normatyvinių sistemų sutrikimas, viso gyvenimo vertybių perkainojimas arba konfliktas tarp trokštamų tikslų ir sugebėjimo juos pasiekti. Ne skurdas yra postūmis į savižudybę. Durkheimas nurodo „stebėtiną neturtingų šalių imunitetą": „[Skurdas], pats būdamas suvaržymas, apsaugo nuo savižudybės. Kita vertus, gerovė dėl jos teikiamos galios mus klaidingai įtikina, kad priklausome tik nuo savęs pačių. Sumažindama daiktų keliamą pasipriešinimą, ji įteigia neriboto jų užvaldymo galimybę. Kuo menkiau jaučiamos ribos, tuo labiau nepakenčiami atrodo visi apribojimai"[52]. Trumpai tariant, anomija yra toks pat moralinės bendruomenės suirimas, kaip egoizmas yra socialinės bendruomenės suirimas.

Altruistinė savižudybė. Trečia savižudybės forma yra ne mažiau socialinė dėl aplinkybių, nei kiti du tipai, tačiau ji gali įvykti tuomet, kai socialinis ryšys yra toks stiprus, jog individas nutraukia savo gyvenimą, būdamas įsitikinęs tam tikro savo veiksmo gėdingumu socialiniam ryšiui. Iš esmės tokia savižudybė, kaip pažymi Durkheimas, yra ne išsivadavimas, o savęs baudimas. Nors šį savižudybės tipą labiau tikėtina aptikti primityviose visuomenėse (nors ne visada ir jose), kur absoliučią galią

turi gentinis konsensas, retkarčiais ji pasitaiko ir tokiose modernios visuomenės srityse, kaip reguliarių karinių organizacijų karininkų korpusai, kuriuose dominuoja ir kuriuos persmelkia tradicija[53].

Pasak Durkheimo, „kiekvienai žmonių visuomenei būdingas didesnis ar mažesnis polinkis į savižudybę; išraiška remiasi dalykų prigimtimi. Kiekvienai socialinei grupei iš tiesų būdingas kolektyvinis palinkimas į šį veiksmą, ir toji grupė yra veikiau individualių polinkių, o ne jų rezultatų šaltinis. Joje teka egoizmo, altruizmo ar anomijos srovės, iš kurių visuomenėje kyla išglebusios melancholijos, aktyvaus išsižadėjimo ar nervingo nuovargio tendencijos. Šios visam socialiniam kūnui būdingos tendencijos, paveikdamos individus, tampa savižudybės priežastimi. Asmeninės patirtys, paprastai laikomos tiesioginėmis savižudybės priežastimis, yra susijusios tik su moraliniu aukos nusistatymu ir tik atkartojančiu visuomenės moralinę būklę“[54].

Ši atsieta nuo konteksto ištrauka, kurią sudaro griežtos analitinės sąvokos, gali lengvai tapti tos pačios kritikos, kurią patyrė kitos Durkheimo veikalų ištraukos ir sąvokos, objektu. Ar gali žmonių visuomenė turėti „polinkį“ — grupei, „kolektyvinį polinkį“ — savižudybei? Ar gali socialiniam kūnui būti būdinga „išglebusios melancholijos“ tendencija ir pan.? Per keletą amžių sukauptos Vakarų individualizmo nuostatos pabrėžtinai siūlytų atsakymą „Ne“, ir Durkheimo laikais būtent toks atsakymas ir buvo pateiktas. Tačiau pakaks dar kartą stebėtis analitinio individualizmo, kuris užkirto kelią žmogaus, koks jis yra, pažinimui, svarbiomis pasekmėmis Vakarų mąstymui ar bandyti apsaugoti Durkheimą nuo įprastų kaltinimų problemos sureikšminimu. Tokie argumentai beveik visuomet būtų bergždi ir vienpusiški. Verčiau pabrėžkime tik šį faktą: būtent remdamasis ką tik pacituotoje

ištraukoje apibendrintu požiūriu į visuomenę, Durkheimas išplėtojo savo metodologiją bei kritiškai patikrino išvadas (labai tikslias išvadas!) apie savižudybių visuomenėje mastą, kurios, praslinkus septyniasdešimčiai metų po *Savižudybės* pasirodymo, menkai tebuvo pakeistos. *Savižudybė* tebėra vienas iš pustuzinio didžiųjų mokslinių darbų sociologijoje; šitaip spręsti galima, netgi nevartojant žodžio „klasikinis".

Ketvirtasis, ir galų gale pats esmingiausias, Durkheimo metodologinio bendruomenės vartojimo pavyzdys yra jo žmogaus prigimties traktuotė. Šiais laikais, kuriuos nuo Durkheimo skiria dvi socialinės psichologijos kartos, ne daug kas patrauktų dėmesį Durkheimo socialinių savasties šaltinių traktavime. Tačiau tuomet toks požiūris buvo gana originalus, kad būtų nesuprastas ir susilauktų emocingos kritikos. Individualistinė savasties, proto ir asmenybės perspektyva buvo tiek įsišaknijusi, kad Durkheimo kritikų (jų lyderis buvo Tarde, teigęs, kad „imitacija" kaip esminis procesas remiasi abstrakčiais individais, kurie, galima sakyti, turi iš anksto nustatytus socialinius tikslus) antpuoliuose kaltinimai „grupiniu protu" ir „socialiniu realizmu" buvo pagrindiniai. Tuomet buvo plačiai paplitęs kaltinimas (jo atgarsiai išlikę iki šių dienų), kad individas Durkheimo sociologijoje visiškai pranyksta.

Tačiau pažvelgus į tai, ką Durkheimas iš tiesų rašė apie individualybę ir asmenybę formuojančių procesų prigimtį, nelabai ką šiems laikams ypatingo galima aptikti. Durkheimas pasirūpino parašyti, kad visuomenė „egzistuoja tik individuose ir per individus".

„Tegul tik individų protuose užgęsta visuomenės idėja, tegul tik žmonės nustoja suvokti, kas yra tikėjimas, tradicijos, kas yra bendrystės siekiai, nustoja visu tuo naudotis, ir visuomenė mirs. Taigi, kalbant apie visuo-

menę, galima pakartoti tą patį, ką anksčiau sakėme apie dievybę: ji reali tiek, kiek užima vietos žmogaus sąmonėje <...>"[55].

Dažniausiai toks požiūris yra teisingas, tačiau iš jo neišplaukia, kad individas yra pirminė ir sau pakankama utilitarinio mąstymo realybė. Priešingai, žmogus yra dvejopas: biologinis ir socialinis.

„Jame yra dvi būtybės: individuali būtybė, kurios pagrindai glūdi organizme ir kurios veiklos ratas dėl to yra griežtai ribotas, ir socialinė būtybė, atstovaujanti stebėjimu patiriamai aukščiausiai tikrovei intelektualinėje ir moralinėje tvarkoje — būtent visuomenei. Mūsų prigimties dualumo pasekmė praktinėje tvarkoje yra moralinio idealo nesuprastinamumas iki utilitarinių motyvų, o mąstymo tvarkoje — proto nesuprastinamumas iki individualios patirties. Individas tiek, kiek jis priklauso visuomenei, peržengia save patį ir mąstydamas, ir veikdamas".

Dar kitur Durkheimas rašo: „Socialinis žmogus persmelkia fizinį žmogų. Socialinio žmogaus būtina prielaida yra visuomenė, kurią jis išreiškia ir kuriai tarnauja. Jeigu ji yra suardoma, jeigu daugiau nebejaučiame jos mūsų ir mus pranokstančioje egzistencijoje ir veikloje, mūsų socialumas netenka jokio objektyvaus pagrindo. Tebėra tik dirbtinė apgaulingų vaizdinių kombinacija, fantasmagorija, kuri dingsta po menkiausios refleksijos, t. y. nėra nieko, kas mūsų veiklai suteiktų tikslą. Tačiau šis socialinis žmogus yra civilizuoto žmogaus esmė; jis yra egzistencijos šedevras"[56].

Taigi Durkheimo požiūris į individą yra toks pat radikaliai socialus kaip ir jo požiūris į moralę. Žmogaus neįmanoma pažinti, bent jau socialiniam mokslininkui, kitaip kaip bendruomenės manifestacijos, jos sankirtos taško. Proto ir charakterio disciplina tėra grupę formuojančios

disciplinos personalizacija. Normali asmenybė yra normalios integracijos grupėje atspindys. Nenormali asmenybė yra šios grupinės integracijos suirimo atspindys.

Durkheimas įneša bendruomenės perspektyvą ir į individualaus proto nukrypimus. Yra proto autoritetas, tačiau iš kur šis autoritetas atsiranda? „Visuomenės autoritetas, visuomenės, bendraujančios tam tikrais mąstymo būdais, kurie laikomi būtina bet kurios bendros veiklos sąlyga. Būtinybė, verčianti mus pripažinti kategorijas, nėra paprastų įpročių, kurių naštą nesunkiai galėtume nusimesti, rezultatas; juo labiau tai ne fizinė ir metafizinė būtinybė, nes kategorijos kinta priklausomai nuo vietos ir laiko; tai yra ypatinga moralinė būtinybė, kuri intelektualiniam gyvenimui tokia svarbi, kokia valiai svarbi moralinė priedermė“[57].

Bendruomeninės disciplinos atspindys yra ne tik proto disciplina, bet ir tokios proto kategorijos, kaip laikas, erdvė, priežastingumas ir jėga, kurios yra bendruomenės atspindžiai. Žinoma, čia Durkheimas atsiduria labai ginčytinoje epistemologinėje teritorijoje, ir būtų kvaila tvirtinti, kad šios jo nuostatos sulaukė panašaus pripažinimo kaip kiti jo mąstymo aspektai. Tačiau juo labiau jas verta paminėti. Empirikai kartu su Hume'u bandė paaiškinti šias kategorijas individualios patirties sąvokomis; aprioristai kartu su Kantu teigė, kad šios kategorijos turi būti laikomos įgimtomis pačios sąmonės struktūros dalimis. Matome, kad Durkheimas meta iššūkį abiem požiūriams, įrodinėdamas, jog kiekviena kategorija yra tik bendruomenės atspindys. Taigi, tvirtina Durkheimas, laiko idėja kilo iš socialinio religinių pasninko dienų minėjimo ir kalendorių, kurių pirminė reikšmė buvo religinių ritualų žymėjimas. Tik religinės bendruomenės ir jos ritualų galia buvo pajėgi įspausti žmogaus sąmonėje *bendrąją* laiko idėją. Panašiai yra ir su kitomis proto kategorijomis. Erd-

vės sąvokas pirmykščiai žmonės, pasak Durkheimo, visuomet suvokia iš to, kaip išdėstyti jų socialiniai dariniai: pavyzdžiui, koncentriškai arba stačiakampiškai. Jėgos idėja suvokiama kaip gentinio ar kokio nors kito kolektyvinio vieneto galios padidėjimas. Ir taip toliau. Aišku, kad Durkheimas yra ne tik bendruomenės sociologas; jis yra ir epistemologas bei metafizikas.

Faktas, kad Durkheimo pastangos paaiškinti sąmonės „kategorijas" nebuvo labai svarbios epistemologijai, kurioje jos niekada nebuvo labai rimtai vertinamos, yra mažiau svarbus už tą, kad jos nuostabiai pasitarnavo žinojimo ir kultūros sociologijos perspektyvoms.

Molekuliarinė bendruomenė — Simmel

Paskutinė forma, kuria sociologinėje tradicijoje reiškiasi bendruomenės perspektyva, glūdi mikrosociologinėje sferoje: smulkių intymių ryšių modeliuose, kurie slypi matomose visuomenės grupėse ir asociacijose. Žinoma, čia turime omenyje Simmelį.

Simmelis yra visuomenės mikroskopistas. Jis be galo žavisi smulkiais ir intymiais dalykais. Tai, kas dažnai buvo vadinama jo formaliąja sociologija, yra daugiau nei paprastos pastangos suklasifikuoti elgesio normas. Jis tyrė tokias visuomenės grupes, kaip diados arba triados, bei tokius socialinius ryšius, kaip draugystė, paklusnumas ir lojalumas, ir šiuos jo tyrimus reikia suprasti kaip paiešką visuomenės molekulinių elementų: mažiausių galimų vienetų, sudarančių tiriamas institucijas ir susivienijimus.

Jis domisi trumpalaikiais procesais tiek, kiek ir struktūromis. Diadų arba triadų tarpusavio sąveika, kuri reiškiasi kooperacija, pasitikėjimu, slaptumu, domino jį kaip ir pats ryšys. Kartu jį domino tokie negatyvūs elementai, kaip konfliktas ir konkurencija, elementai, kurie, jam nebuvo sunku įrodyti, buvo tiek pat gyvybiškai svarbūs

kaip ir pozityvūs meilės ir kooperacijos, sutelkiant individus bei jų grupes, elementai. Simmelio mikroskopinis žvilgsnis prasiskverbia pro istorijos ir susitarimo sluoksnius ir suteikia jo stebėjimams amžinumą ir universalumą. Simmelis žinojo, kad esminiai asociacijų elementai išlieka per amžius; nesvarbu, kokie didžiuliai būtų skirtumai tarp skirtingų institucijų ir kultūrų įvairiais amžiais, tokios struktūros, kaip diados ir triados, išlaiko tapatumą ir nekintamą įtaką didesnėms ir labiau matomoms visuomenės formoms.

Everettas Hughes'as vadino Simmelį visuomenės Freudu, ir ši analogija yra priimtina. Lygiai kaip Freudas pašventė save individo sąmonę valdančių pasąmonės būsenų ir procesų tyrimams, taip ir Simmelis buvo atsidavęs socialinės tvarkos „pasąmoninių" ryšių: diadų, triadų ir kitų amžinų sudedamųjų visuomenės sąrangos elementų, tyrimui. Jie, kaip ir individo pasąmonė, turi didžiulę įtaką didesnių asociacijų visuomenėje struktūroms ir pokyčiams.

Simmelio reakcija į analitinį arba utilitaristinį individualizmą yra tokia pat aštri ir visuotinė kaip ir Durkheimo reakcija, nors mažiau akivaizdi, ir iš jos išraiškos kartais galima klaidingai spręsti apie Simmelio darbų individualistinį pobūdį. Neabejotina, kad Simmelis turėjo aiškią ir nuoseklią individualybės sampratą. Tai, ką jis vadino „talpia ir toli siekiančia kolizija tarp visuomenės ir individo", veikė tiek Simmelio etinius jausmus, tiek ir jo sociologinius tyrimus. Sąvokinei tikrovei Simmelis suteikia individualumą, kurio labai trūksta kitų sociologų, kuriuos mes aptarėme, darbuose. Vis dėlto yra labai daug skirtumų tarp Simmelio ir utilitaristų darbuose esamų individo vaizdinių. Simmelio vaizdinys kyla iš analogiškos durkheimiškajai visuomenės koncepcijos, kurią nusako ši citata: „Visuomenė gyvena savo gyvenimą, kuriame de-

rinasi abstraktumas ir konkretumas, ir kiekvienas individas įneša į ją dalį savo charakterio ir jėgos; visuomenė auga dėl individų įnašų, tuo tarpu individai savo ruožtu formuojasi kaip individualybės arba bando save tokiomis formuoti"[58].

Simmelis nebuvo abejingas didesnėms visuomenės jėgoms ar jas formuojančioms istorinėms tendencijoms. Tikrai ne. Jis gal ir buvo mikroskopistas, tačiau nenustojo būti anatomas ir ekologas. Jo darbai, beveik kaip ir Weberio ar Tönnieso, rėmėsi dviejų revoliucijų sukeltu didžiuoju poslinkiu visuomenės prigimtyje. Simmelis buvo gerai susipažinęs su istorinėmis jėgomis, dauguma jo iliustracijų ir aliuzijų yra paimtos iš kitų istorinių amžių. Pavyzdžiui, Simmelio esė apie grupinius ryšius jaučiami tie patys istoriniai kontrastai tarp viduramžių ir šiuolaikinės visuomenės kaip ir kitų sociologų darbuose. Iš tikrųjų kontrastas yra pagrindas jo individualumo perspektyvos, kuri remiasi žmogaus istoriniu išsilaisvinimu iš viduramžių bendruomenės. „Viduramžiais ryšys su grupe įtraukdavo visą žmogų. Jis turėjo ne tik objektyvų trumpalaikį tikslą. Veikiau tai buvo visų, susijungusių dėl šio tikslo, asociacija, kuri apimdavo visą kiekvieno savo nario gyvenimą"[59]. Tai nereiškia, kad viduramžių žmogus buvo slegiamas narystės. Individo kaip socialinės būtybės „praturtinimas" „viduramžių pavyzdžiu buvo reikšmingas, nes to, ką individas gaudavo, įsijungęs į didesnę grupę, niekaip nebuvo galima įgyti betarpiškose grupėse... Šis koncentrinis modelis yra sistemiškas ir taip pat dažnas istorinis etapas, kuris yra ankstesnis už situaciją, kai grupės, į kurias asmenys yra įsijungę, liečiasi ir susikerta tame pačiame asmenyje"[60]. Moderni visuomenė labai skiriasi nuo viduramžių koncentriško jungimosi į grupes modelio, ir būtent organizaciniai skirtumai lemia šiuolaikinio individo išskirtinumą, *iškilų* išskirtinumą, ku-

ris yra modernių individualizmo filosofijų istorinis fonas. Kitaip nei viduramžiškoje, šiuolaikinėje visuomenėje beveik nėra suvaržymų individui jungtis į grupes. „Nesvarbu, kokia grupių, į kurias įsitraukęs individas, prigimtis, pakanka paprasto įsijungimo į grupę fakto, kad individas geriau suvoktų savo individualybę ir galėtų bent pasipriešinti tendencijai priimti savo pirminės grupės ryšius kaip savaime suprantamus"[61]. Taigi Simmelis — beveik kaip ir Durkheimas — individualizmui suteikia laiko perspektyvą.

Panašiai ir jo žymioji esė *Metropolija ir psichinis gyvenimas* yra skirta iš esmės Europos istoriniam perėjimui nuo griežtų tradicinių bendruomenės formų prie anonimiškų industrinių miesto kompleksų. Savo esė Simmelis pabrėžia šviesiąsias miesto puses, bet priverčia mus pamatyti ir šešėlius, kuriuos paliko nykstanti bendruomenė ir tradicijos. Metropolijos gyvenimo sudėtingumui, anonimiškumui, uždarumui priešpriešinami tradicinės bendruomenės paprasti, betarpiški ir šilti santykiai.

Tą pačią priešpriešą, išdėstytą sistemiškiau, galime rasti ir jo traktate apie pinigus[62]. Pinigai yra ne tik kokybinių santykių pakeitimo kiekybiniais, bet ir individų išlaisvinimo iš ikipramoninės Europos bendruomeninio konteksto simbolis. Tik Spenglerio *Vakarų saulėlydis* pateikia mums tokį detalų ir vaizdingą pinigų ir kredito paveikslą kaip prizmę, per kurią Vakarų mąstysena transformuojasi iš metafizinės ir socialinės į kiekybę ir įvairius jos aspektus. Simmelis parodo, kaip pinigų, kurie yra mainų priemonė ir matas, daugėjimas Italijos miesto-valstybės, o paskui ir visos Europos ekonomikoje, padėjo rastis pasaulėžiūrai, kurioje organiškumas paprasčiausiai pakeičiamas kiekybiškumu ir mechaniškumu tiek visuomenėje, tiek filosofijoje ir moralėje. Simmelio rankose socialinė, moralinė ir intelektualinė Europos istorija iš tikrųjų yra individualių

nukrypimų nuo viduramžių bendruomenės ir tradicijų išdava — tai galima pastebėti monarchų iškilime, verslininkų, bankininkų, menininkų ir intelektualų atsiradime. Viduramžių bendruomenės silpnėjimas ir individualybių iškilimas nebūtų galimas, jei nebūtų atsiradę nuasmeninti vertės matai, atitinkantys nuasmenintų įstatymų aplinką ir kurių pagalba individai gali tiesiogiai palaikyti ryšius vienas su kitu.

Tačiau Simmelis nepasitenkino suteikęs Europos socialinei transformacijai šį platesnį perėjimo iš tradicinės bendruomenės į nuasmenintą visuomenę aspektą. Jis ieškojo trumpalaikių išraiškų ir pirminių pokyčio elementų. Simmelio pabrėžtinas dėmesys pirminėms visuomeniškumo formoms buvo iš dalies paieška tokio išskirtinio sociologijos objekto, kuris nesidubliuotų su kitais socialiniais mokslais ir kuris atleistų sociologiją nuo pareigos būti vien tik *„omnium-gatherum"*. Tačiau dažniausiai ji atspindi norą išskaidyti jėgas, dalyvaujančias Europos visuomenės transformacijoje, į jas sudarančius specifinius socialinius elementus.

Jo esė apie religiją yra puiki ištrauka, kuri šitai iliustruoja. Jis rašo: „Socialinis gyvenimas apima bendrą jo elementų koreliaciją, kuri vyksta momentaliuose veiksmuose ir santykiuose, iš dalies pasireiškiančiuose realiomis formomis: visuotinėmis funkcijomis ir įstatymais, potvarkiais ir nuosavybe, kalba ir komunikacijos priemonėmis. Tačiau visi šie socialiniai savitarpio santykiai priklauso nuo skirtingų interesų, tikslų ir impulsų. Jie tarsi formuoja individuose tai, kas įgyvendinama socialiai per 'vieną šalia kito', 'vieną su kitu', 'vieną dėl kito' ir 'vieną prieš kitą'"[63]. Kaip pažymi genialusis Simmelis, būtina, kad visi vertingi socialiniai ryšiai ir pokyčiai būtų pakeisti į „vieną šalia kito", „vieną dėl kito" ir pan. Nesvarbu, ką būtų tyrinėjęs — politinę valdžią, kapitalizmą, religiją, —

jis nebūdavo patenkintas, kol jo analizė nenusileisdavo iki pradinio elementų, apibūdinančių žmogaus gyvenimą formuojančius santykius ir procesus, lygmens.

Ypatingas ir išskirtinis Simmelio susidomėjimo bendruomenės elementais pobūdis geriausiai matomas ne jo geometrinių formų, pavyzdžiui, diados ir triados, ne kooperacijos ir konfliktų procesų tyrimuose — abu mokslinių interesų tipai, be abejo, atitinka bendruomenės prigimtį, — bet veikiau draugystės, lojalumo, meilės, priklausomybės, dėkingumo, pasitikėjimo ir kitų pirminių žmogiškų ryšių elementų neprilygstamoje analizėje. Nė vienas iš moderniųjų mąstytojų darbų, išskyrus kai kurių romanistų, dramaturgų ir kitų menininkų kūrinius, negali prilygti Simmelio jautrumui tiems elementams ir jo skvarbiam sugebėjimui susieti juos su platesnėmis visuomenės jėgomis.

Draugystė, priklausomybė, pasitikėjimas, lojalumas — šie elementai tarsi ir yra šalia kitų tradicinės bendruomenės socialiniai atomai. Susidomėjimas jais neišvengiamai yra didelis kiekvienoje visuomenėje ir kiekviename amžiuje, išgyvenusiame tokius pokyčius, kurie buvo apėmę devyniolikto amžiaus Europą. Kaip tradicinių klasinių struktūrų subyrėjimas priverčia žmones pirmą kartą suvokti statuso sudėtingumą ir niuansus, taip ir bendruomenės suirimas priverčia žmogų susimąstyti apie draugystės prigimtį, leidžiamą intymumą, diskretiškumo kanonus ir lojalumo ribas. Tradicionalistams tokiame pasikeitimų amžiuje tikra draugystė, pasitikėjimas ir lojalumas geriausiu atveju gali atrodyti kaip seniau egzistavusios, bet dabar mirusios bendruomenės šukės, kaip plūdurai ekonominio ir politinio egoizmo jūrose. Simmelio laikais nemažai buvo tokių, kuriems šios kalbos figūros turėjo prasmę.

Simmelis tikrai nebuvo tradicionalistas šia prasme, tačiau aišku, kad kontrastas tarp tradicinės bendruomenės ir modernios visuomenės sudaro esminį foną, prieš kurį nukreiptos jo mikroskopinės pirminių saitų analizės nepaprastai išryškėja. Tai, ką jis vadino „intymių santykių sociologija", rėmėsi ne abstrakčia geometrija, o industrinės ir politinės revoliucijų sukeltais pokyčiais.

Nerasime kito Simmelio kūrinio, kuriame jo iškiliosios bendruomenės analizės žavesys taip atsiskleistų, kaip jo žymiojoje studijoje apie slaptumą[64]. Kaip Durkheimas tyrinėjo savižudybę, taip Simmelis modifikuotu, bet panašiu būdu, tyrė slaptumą, t. y. atribojo jį nuo individo, kuris, kaip sakoma, „laiko" paslaptį, ir įkurdino jį tiesiog visuomenės santykių ir procesų viduje. Savižudybė ir paslaptis: kiekviena iš jų yra savotiškas individualios motyvacijos nukrypimų rezultatas, nors abi jos tegali būti suprastos iš santykio su visuomene.

Pirma, žmonių bendravimo procese yra slaptumo santykis. Šis santykis yra neišardomas, nes visa, kuo bendraudami mes dalijamės su kitu, nesvarbu, koks artimas ir patikimas būtų bendravimo partneris ir kiek mūsų žodžiuose būtų „tikros" tiesos, visada galima rinktis „iš tos realios psichologinės visumos, kurios absoliučiai tikslus (turinio ir nuoseklumo prasme) pateikimas gali kiekvieną nuvesti į beprotnamį"[65]. Mes atsirenkame ir moduliuojame, ignoruodami didžiules „tikrovės" sritis.

Sąmoningai ar nesąmoningai mes meluojame. „Kiekvieno melo, nesvarbu, kiek jis yra objektyvus, pačioje prigimtyje yra paklaida, liečianti meluojantį *subjektą*"[66]. Melas kyla iš to, kad meluojantis slepia savo tiesą nuo kito žmogaus. Melui esame tuo pakantesni, kuo mums tolimesnis laike ir socialinėje erdvėje yra melagis. „Kuo labiau individai yra nutolę nuo mūsų asmenybės, tuo lengviau susitaikome su jų tiesos nesakymu tiek praktine, tiek

asmeniška psichologine prasme; tuo tarpu, kai meluoja mums artimiausi asmenys, gyvenimas tampa nepakenčiamas“[67]. Tačiau nėra tokios visuomenės, tokios ryšio formos, kurioje melas tam tikru mastu nebūtų leidžiamas. Jis yra net būtinas, nes kol visuomenė bus skirstoma pagal teisės žinoti „visą tiesą“ laipsnį, tol egzistuos melas. „Nors dažnai melas gali suardyti santykius tarp žmonių, kol egzistuos santykiai, jų sudėtinė dalis bus melas. Etiškai neigiama melo vertė neturi užgožti sociologiniu požiūriu gana teigiamos jo reikšmės, formuojant tam tikrus konkrečius santykius“. Melas yra „teigiama ir, taip sakant, agresyvi priemonė, kurios tikslas dažnai pasiekiamas paprastu slaptumu arba nuslėpimu“[68].

Simmelis dabar pereina nuo socioepistemologijos prie nekvalifikuoto socialumo. „Prieš imantis nagrinėti paslaptį kaip sąmoningą nuslėpimą, reikia atsižvelgti į skirtingus laipsnius, kuriais įvairiuose santykiuose jų narių asmenybių tarpusavio žinojimas paliekamas už šių santykių veikimo sferos“. Yra interesų grupės, kurios visiškai nesiekia įtraukti viso individo, ir tokios grupės šiuolaikinėje visuomenėje dominuoja. „Nuolat didėjantis mūsų kultūros objektyvizavimas, kuris reiškiasi vis labiau nuasmenintais elementais ir vis menkesniu subjektyvios individo visumos sugėrimu (šitai puikiai matyti iš kontrasto tarp namudinio ir fabrikinio darbo), taip pat apima ir sociologines struktūras“[69].

Kultūros objektyvizavimas pakeitė ištisą socialinę ir moralinę *pasitikėjimo* sritį, nes buvo išskaidyta ir lokalizuota tai, ko reikia, kad vienas žmogus galėtų pasitikėti kitu — kaip darbdavys ir darbuotojas, bankininkas ir skolininkas. Labai pakito ir tokios kokybės, kaip „pažintis“ ir „diskretiškumas“. „Diskretiškumas yra ypatinga tipiško kontrasto tarp imperatyvų 'leidžiama tai, kas nedraudžiama', ir 'kas neleidžiama, tas draudžiama' forma. Tai-

gi santykiai tarp žmonių skiriami pagal tarpusavio žinojimą — arba 'kas neslepiama, tas gali būti žinoma', arba 'kas neatskleista, tas neturi būti žinoma'".

Taip pat yra draugystės ir intymumo vaidmenys, kurių kiekvieną labai paveikė modernieji socialiniai pokyčiai. Paprastai intymumu pasižymi du esminiai kontekstai: draugystė ir santuoka. „Draugystės idealui, paveldėtam iš antikos ir (gana savitai) išsiskleidusiam romantine dvasia, būtinas absoliutus psichologinis intymumas... Labiau tikėtina, kad visas nesuskaidytas ego bus įtrauktas į draugystės, o ne į meilės santykius, nes draugystėje išvengiama susikoncentravimo ties vienu elementu, meilėje kildinamu iš jusliškumo"[70]. Be to, ypač šiuolaikinėje visuomenėje, būtent seksualinė meilė „daug plačiau nei kas nors kitas atveria duris į visą asmenybę. Iš tikrųjų meilė yra vienintelė forma, kurioje galima atiduoti visą savo ego, kaip menininkui jo menas yra vienintelė galimybė išreikšti visą savo vidinį gyvenimą". Tai tiesa, tačiau, kaip rašo Simmelis, „erotinių ryšių dominavimas gali užslopinti <...> tiek kitus kontaktus (praktinius ir moralinius, intelektualinius), tiek asmenybės rezervus, glūdinčius už erotinės sferos ribų". Draugystei nebūdingas puikus meilės intensyvumas, bet ji išvengia ir dažnų jos netolygumų, „todėl ji galbūt labiau negu meilė gali visapusiškai sujungti vieną asmenį su kitu; ji gali geriau panaudoti atsargas negu meilė, nors ne taip audringai, bet plačiau ir per ilgesnį laikotarpį. Tačiau, didėjant diferenciacijai tarp žmonių, toks visiškas intymumas tikriausiai tampa vis mažiau įmanomas. Galbūt šiuolaikinis žmogus turi per daug ką slėpti, kad išlaikytų draugystę jos antikine prasme"[71].

Intymumo santuokoje atveju „savęs atskleidimo ir apribojimo bei juos lydinčių nepagarbos ir diskretiškumo matą yra daug sunkiau nustatyti". „Intymių santykių

sociologijos", kaip ją vadina Simmelis, problema yra ši: „ar bendrų vertybių maksimumas gali būti realizuotas tuomet, kai asmenybės kartu atsižada savo autonomijos, ar tuomet, kai paliekama atsarga". Ankstesniais amžiais ši problema taip aštriai neiškildavo, nes santuoka „nėra erotinė, bet iš principo tik socialinė arba ekonominė institucija. Meilės poreikių patenkinimas su santuoka susijęs tik atsitiktinai". Tokiose kultūrose galbūt neegzistuoja nei poreikis kokio nors intymaus, abipusiško atsivėrimo, nei galimybė jį realizuoti. Kita vertus, ten tikriausiai nėra delikatumo ir skaistumo, kurie, nepaisant iš pirmo žvilgsnio jų neigiamo pobūdžio, yra visiški asmeninių intymių santykių žiedai, atsargų"[72].

Mūsų visuomenėje, pažymi Simmelis, kurioje santuokiniai ryšiai vis labiau tampa vieninteliais intymiais ryšiais, modernizmo poveikyje draugystei tikrąja prasme nykstant, linkstama užkrauti šiems ryšiams daug daugiau, negu jie struktūriškai gali išlaikyti. „Pirmose santykių stadijose yra didžiulis potraukis tiek santuokoje, tiek į santuoką panašioje laisvoje meilėje būti visiškai įtrauktam kito, atiduoti visas sielos ir kūno atsargas, be jokių išlygų prarasti save kitam. Tačiau daugeliu atvejų šis atsidavimas kelia rimtą pavojų tų santykių ateičiai"[73]. Kadangi, pabrėžia Simmelis, *visiškai* atiduoti save gali tik tie individai, kurie visiškai savęs atiduoti *negali*. Šie reti individai turi niekada neišsenkantį slaptų psichologinių turtų šaltinį. Duodami jie vėl prisipildo. „Bet individai yra skirtingi. Su kiekvienu jausmų polėkiu, su kiekvienu besąlygišku atsidavimu, su kiekvienu savo vidinio gyvenimo atvėrimu lieka pėdsakai į jų kapitalą, nes jie neturi to nuolat atsinaujinančios psichinės gausos akstino, kuris niekada nebūtų nei iki galo atskleistas, nei atskirtas nuo ego"[74].

Dabar mes priartėjame prie slaptumo, nustatę akivaizdų jo ryšį su nuslėpimu, pasitikėjimu, diskretiškumu ir intymumu. Paslaptis, rašo Simmelis, yra vienas iš didžiausių žmonių pasiekimų. Palyginti su vaikiška neslepiamo atvirumo būsena, „paslaptis gerokai praturtina gyvenimą". Paslaptis suteikia galimybę greta regimojo pasaulio turėti kitą pasaulį, kuriame egzistuoja tiek pat tiesos, gėrio ir teisių, kiek ir regimajame, bet kuriame gali tūnoti ir blogis. Vienas pasaulis yra veikiamas kito.

Paslaptis yra morališkai neutralus mechanizmas, pranokstantis savo turinį. Ji gali apimti kilniausias vertybes ir gali būti išsaugota per bausmes bei kankinimus arba gali įkūnyti labiausiai pragaištingą žinojimą ar motyvą. Slaptume glūdi įgimtas žavesys, nes paslaptis suteikia išskirtinumą. Ji yra priemonė tapatumui įtvirtinti, intymumui pasiekti. Tačiau, pasak Simmelio, yra ir *išdavystės* žavesys, nes „paslaptis turi savyje įtampą, kuri jos atskleidimo metu išsisklaido. Ši akimirka yra paslapties tobulumo viršūnė; visi jos kerai dar kartą surenkami ir sutelkiami aukščiausiame taške — kaip ir tuomet, kai kokio nors daikto praradimo akimirką smarkiai pakyla jo vertė. <...> Paslaptis taip pat yra pripildyta suvokimo, kad ji *gali* būti išduota; šiame suvokime glūdi netikėtumo, likimo posūkių, džiaugsmo, griovimo — nors galbūt ir savigriovos — galia"[75].

Paslaptis glaudžiai susijusi su individualizacija. „Ryškios asmeninės diferenciacijos socialinėse sąlygose paslaptis yra leidžiama ir būtina; atvirkščiai, paslaptis įkūnija ir intensyvina diferenciaciją. Mažame ir siaurame rate paslapčių formavimas ir išlaikymas yra sudėtingas net dėl techninių priežasčių: visi yra per daug arti vienas kito ir vienas kito aplinkybių, o kontaktų dažnumas bei intymumas kelia per daug pagundų atsiverti. Bet paskui paslap-

tis nėra jau labai reikalinga, nes šis socialinės formacijos tipas paprastai sulygina jos narius..."[76]

Tačiau, plečiantis bendruomenei, viskas radikaliai keičiasi. Modernioje visuomenėje, pažymi Simmelis, yra tam tikras paradoksas. „Atrodytų, kad didėjant kultūrinių pasiekimų, bendrieji dalykai tampa viešesni, o individualūs — slaptesni". Šitaip politika, administracija ir net verslas „praranda savo slaptumą ir neprieinamumą, kaip ir individai įgyja galimybę dar labiau atsiriboti ir kaip modernus gyvenimas metropolio minioje parengia techniką laikyti paslaptyje privačius dalykus, tuos, kurie anksčiau galėjo būti įgyti tik erdvinėje izoliacijoje"[77]. Simmelis pažymi, kad paslaptis turi dar vieną socialinį požymį: papuošimą. Papuošimo prigimtis ir funkcija yra pritraukti kito akis. „Nors šia prasme papuošimas yra priešingas slaptumui, net paslaptis yra be asmeninio pabrėžimo funkcijos".

Dabar Simmelis eina tiesiai prie slaptosios draugijos ir jos funkcijų. „Slaptosios draugijos funkcija yra užtikrinti autonomiją"[78]. Turima omenyje autonomija, kai norima apsisaugoti nuo privatumo pažeidinėjimų, nuo atsitiktinio ir neskoningo pripažinimo, nuo beasmeniškumo ir heterogeniškumo. Slaptajai draugijai būdingas aristokratiškas motyvas: ji izoliuojasi nuo savybių, kurios padeda identifikuoti visus, taigi nė vieno. Slaptoji draugija reiškia įtraukimą ir išskyrimą. Vadinasi, išryškinamas ir specifikuojamas pasitikėjimas, įsipareigojimu pagrįsta draugystė ir atsidavimas. „Galų gale slaptosios draugijos izoliavimasis nuo aplinkinių socialinių visumų sumažina konflikto galimybę". Intereso, galios ir prestižo kolizijas, matomas visose visuomenėse ir amžiuose, ypač mūsų amžiuje, sumažina slaptajai draugijai būdingas izoliavimasis.

Kokios yra jos vidinės problemos? Griežta autoriteto centralizacija slaptojoje draugijoje atrodo šiek tiek įtarti-

nai, nes pati šios visuomenės struktūra — slaptumas — numato specialias priemones jai apsaugoti. Kuo slaptesnė organizacija (kaip ir kriminalinės konspiracijos atveju), tuo griežtesnė centralizacija. Solidarumas tampa bemaž visagalis. Kuo labiau izoliuota ar išskirtine jausis slaptoji draugija socialinėje tvarkoje, tuo labiau jos vidinė tvarka bus autoritarinė. Tačiau tuo labiau šis bendruomeninis autoritetas bus priimtinas individui.

Individas šiame procese susiduria su paradoksu. Visa, kas suteikia jam tapatybę, įtvirtina pripažinimo ir individualybės jausmus slaptojoje draugijoje, atskiria jį nuo aplinkinės visuomenės: daugiau vieno, daugiau ir kito. Taigi, pasak Simmelio, net tuomet, kai individas „personalizuojamas" slaptojoje draugijoje, jis „depersonalizuojamas" socialinėje tvarkoje.

Lygybė yra bendruomenės esmė, ir slaptoji draugija nėra išimtis. Kiekvienam pagal jo poreikius, iš kiekvieno pagal sugebėjimus. Tačiau slaptumas, jeigu jis yra intensyvus, lygybę paverčia lygiava, sustiprinančia centrinę galią grupėje.

Nuo funkcijos prie disfunkcijos — tokia galėtų būti paantraštė Simmelio slaptumo tyrimui. Šio tyrimo genialumą lemia parodymas, kad tos pačios savybės, kurios palaiko slaptąją draugiją, jai yra ir pavojingos. Suvokta kaip priemonė įveikti prarają tarp susvetimėjusio individo ir beasmenės visuomenės, suteikti statusą, lygybę, narystės jausmą ir įvairias kitas bendruomenės vertybes, slaptoji draugija, spaudžiama tų pačių ją sukūrusių jėgų, tampa ne socializacijos, bet desocializacijos priemone, ne socialinės tvarkos dalimi, bet masių ir centrinės vyriausybės įtariai stebimu priešu.

4

AUTORITETAS

Valdžios šmėkla

„Mūsų dienomis, — rašė Tocqueville'is, — žmonės mato, kaip konstitucinės galios trupa iš visų pusių; jie mato išmirštančius visus senovės autoritetus, vos besilaikančias senąsias užtvaras, ir išmintingųjų patarimo niekur nebeklausoma; jų dėmesį prikausto tik nepaprasta revoliucija, vykstanti prieš jų akis, ir jie įsivaizduoja, kad žmonija jau beveik paniro į amžiną anarchiją. Jeigu jie žvilgtelėtų į galutines šios revoliucijos pasekmes, jų nuogąstavimai galbūt įgautų kitokį pavidalą. O dėl manęs, tai aš visiškai nepasitikiu laisvės dvasia, kuri, regis, įkvepia mano amžininkus. Puikiai matau, kad šio amžiaus tautos yra maištingos, tačiau visiškai nepatiriu, kad jos būtų laisvos; ir bijau, kad šių ardančių sosto pagrindus sujudimų verpete valdovų viešpatavimas nepasirodytų galingesnis nei bet kada anksčiau"[1].

Tuo pat metu, kai, žlugus senajai tvarkai, žmonės suvokė praradę tradicinę bendruomenę, jie taip pat suvokė praradę tradicinį autoritetą: prievartos, normatyvinių disciplinų ir patriarchalinių ryšių, kurie labai ilgai buvo įkūnyti kultūroje, jog vargu ar jie buvo pripažįstami iki tol, kol dvi revoliucijos dramatiškai atskleidė joms gresiantį išnykimą, autoritetą. Ir jei įprastos bendruomenės erozija privedė prie sociologinių masinės visuomenės nuojautų,

tai senovės autoritetų nuosmukis, viena vertus, lėmė dezorganizacijos nuojautas, kita vertus, naujus valdžios tipus, daugiau apimančius ir skvarbesnius už bet kuriuos kitus, žinomus istorijoje.

Tradicinėje visuomenėje autoritetas vargu ar gali būti pripažintas kaip turintis atskiriamą ar net atskirą tapatybę. Kaip tai galėtų būti? Giliai įkūnytas socialinėse funkcijose, nenusavinama vidinės šeimos, kaimynystės, parapijos ir gildijos, tvarkos, visais atžvilgiais ritualizuotos, dalis, autoritetas yra taip glaudžiai įsipynęs į tradicijos ir moralės audinį, kad kažin ar jis yra labiau pastebimas už orą, kuriuo žmonės kvėpuoja. Net visuomenėje, kurią valdo karalius, autoritetas išsaugo šį mišrų ir netiesioginį poveikį. Monarchinės valdžios tendencija nugrimzti į patį patriarchalizmo etosą yra tokia, kad karaliaus valdžia pavaldiniams atrodo nedaug skiriasi nuo tos, kurią tėvai turi vaikams, kunigai — bendruomenės nariams, mokytojai — mokiniams. Visas moralės, kuri paprastai yra pareigos ir ištikimybės moralė, svoris autoritetą paverčia nediferencijuotu socialinės tvarkos aspektu, valdymo forma, — ne daugiau nei simboliniu antstatu.

Tačiau tuomet, kai žmonės tampa ar pasijunta atskirti nuo tradicinių institucijų, kartu su prarasto individo šmėkla iškyla prarasto autoriteto šmėkla. Intelektualiniame peizaže tarsi laukiniai šunys laksto baimė ir nerimas. Neišvengiamai tokiomis aplinkybėmis žmonių protams svarbi tampa autoriteto problema. Klausiama, koks bus autoriteto, pajėgaus pakeisti prarastą autoritetą, sulaikyti prigimtinę anarchiją, kuri net ir civilizuotose visuomenėse įvairiais laikais prasiveržia pro įstatymo ir moralės plyšius, šaltinis ir prigimtis? Ir kitas panašus klausimas: kokiomis priemonėmis bus kontroliuojama valdžia, kuri visuomet grasina iškilti ant įstatyminio autoriteto griuvėsių?

Paprastų individualių teisių gali nepakakti. Tokios teisės, pasak Burckhardto, pritarusio Burke'o išreikštiems jausmams, gali net sustiprinti naujų ir siaubingesnių galios formų augimą. „Didelė žala, — rašė Burckhardtas, — prasidėjo praėjusiame amžiuje nuo Rousseau žmogaus prigimties gerumo doktrinos. Iš to tiek plebėjai, tiek išsilavinę žmonės išvedė auksinio amžiaus, turėsiančio ateiti neišvengiamai, doktriną, pasiturintys žmonės buvo palikti vieni. Rezultatas, kaip kiekvienam vaikui žinoma, buvo visiška autoriteto idėjos dezintegracija mirtingųjų rankose, ir tada, be abejo, mes kartkartėmis tampame grynos valdžios aukomis"[2].

Iš visų Prancūzijos revoliucijos veidų, porevoliucinį konservatizmą labiausiai kankino valdžios veidas: valdžios, kuri konservatyviam protui atrodė gimusi iš Revoliucijos išgirtos individualios laisvės, teisių ir lygybės sistemos. Konservatoriams, pradedant Burke'u, viskas, ką revoliucionieriai atėmė iš tradicinių gildijos, komunos, bažnyčios ir patriarchalinės šeimos autoritetų ir patikėjo individui ir liaudies valiai, iš tiesų prilygo neregėtam iki šiol Europos istorijoje politinės valdžios sureikšminimui. „Iš visko sprendžiant, mes garbiname Valdžią ir paskui ją sekame", — rašė Carlyle'is. Ši tema raudona gija driekiasi devyniolikto amžiaus konservatizme. Vienišas, susvetimėjęs savo istorinėje bendruomenėje individas niekada nebus sau pakankamas, nepaisant jo naujai įgytų teisių ir lygybių, kad kompensuotų tą valdžią, kuriai atstovavo revoliucinė, demokratinė valstybė.

Devyniolikto amžiaus sociologijos požiūriu išsiskiria keturi revoliucinės ir Napoleono tvarkos aspektai. Kiekvienas iš jų, kaip matysime, teikia galingą stimulą ir ryškias temas visų pagrindinių sociologų nuo Tocqueville'io iki Simmelio veikalams[3]. Retai kada idėjų sociologijoje

ryšys tarp socialinio įvykio ir intelektualinio atsako yra toks aiškus ir tiesioginis kaip šių keturių aspektų atveju.

1. Revoliucinės valdžios ***totalizmas.*** Žinoma, iš pradžių jis nebuvo visuotinis, bet Viešojo saugumo komiteto laikais nemažai jo šalininkų buvo įsitikinę, kad jei liaudies valdžia vidaus ir išorės priešams nebūtų absoliuti ir įžvalgi, jos piliečių laisvė negalėtų būti apsaugota. Iš čia skambi Robespierre'o deklaracija, kad „Revoliucijos vyriausybė yra laisvės despotizmas tironijai". Kaip pagrindą priėmus tikėjimą absoliučia tikslo morale, nedaug trūko iki tikėjimo, kad valdžia įgyvendinanti tikslą taip pat yra morali ir turi būti visuotinė, ji privalo pasiekti kiekvieną žmogaus gyvenimo ir būties sferą. Aišku, totalitarizmas nėra žodis, aprašantis jakobinų Prancūziją, nes Saint-Justo siekius ir politinę Prancūzijos realybę skiria gana daug institucinių barjerų, tradicinės priklausomybės ir autoriteto liekanų. Tačiau tikrai akivaizdu, kad „demokratinio totalitarizmo" idėja gimė 1793-iaisiais.

2. Revoliucinės valdžios ***masinis pagrindas.*** Valdžios legitimacija, kaip skelbė revoliucionieriai, nepriklauso nei nuo dieviškojo įstatymo, nei nuo paveldimumo ar tradicijos. Legitimaciją suteikia tik žmonės, kurie dalyvauja valdžioje ir kurie dėl paties savo dalyvavimo fakto negali būti jos pavergti, nesvarbu, koks būtų jos intensyvumas. Ši tezė, Revoliucijai plečiantis, pamažu darėsi vis svarbesnė, kol pagaliau faktiškai viską imta pateisinti liaudies vardu. Būtent „liaudies" šaukimasis revoliucinę armiją padarė pirmąja masine armija Europos istorijoje ir tas šaukimasis pateisino tokį vyriausybinės valdžios išplitimą ir įsiskverbimą, kokio istorija nežinojo nuo Diokleciano laikų antikinėje Romoje. Ne ekonominis, ne religinis, ne moralinis, bet *politinis* žmogus buvo pagrindinė Revoliucijos figūra. Iš čia kilo *piliečio* aukštinimas. Masinis dalyvavimas valdžioje, kaip matėme, neišvengiamai

galėjo būti siejamas su išpuoselėtomis laisvės, lygybės ir brolybės vertybėmis.

3. Revoliucinės valdžios ***centralizacija.*** Prancūzijos centralizacija, kaip pabrėžė Tocqueville'is, prasidėjo keletą amžių anksčiau, vėlyvaisiais viduramžiais, tačiau jai ilgai kliudė tokios institucijos, kaip gildija ir komuna, kurias Revoliucija pajėgė išnaikinti visiems laikams. Revoliucijos metu Paryžius tapo Prancūzijos sostine tokio masto, kokio niekada neturėjo valdant Burbonams. Administracijos centralizacija radosi iš masinio dalyvavimo valdžioje idealo. Argi galėtų tautai kaip visumai būti suteikta likusi valdžia, jei tebegaliotų visi tarpiniai autoritetai, visi senieji valdžios padalijimai, o jų istoriniai autoritetai nebūtų perėję žmonėms, dabar pirmą kartą atstovaujamiems savo vyriausybės? 1793-iaisiais daugelis Revoliucijos vadų, pirmiausia jakobinai, buvo įsitikinę, kad centralizuota vyriausybė turi geriausias priemones sužinoti ir išreikšti tikrąją tautos valią. Jeigu tautos valią galėjo išreikšti penki šimtai asmenų, kodėl negalėtų penkiasdešimt? Jeigu penkiasdešimt, tai kodėl ne trys? Ir nuo čia tebuvo trumpas žingsnis iki lemtingos idėjos, kad liaudies valios — tikrosios valios, — kuriai paprasta atstovaujamoji vyriausybė niekada negalėjo prilygti, išsipildymo galimybė glūdi viename žmoguje.

4. Valdžios ***racionalizacija.*** Šis procesas, kaip pabrėžė Tocqueville'is ir Weberis, irgi vyko nuo pat vėlyvųjų viduramžių. Bet Revoliucija jį pagyvino, dramatizavo, ir racionalizacija tapo šventu valdymo principu. Revoliucijoje ji regima visose svarbiose pakopose. Vyko valiutos, svorių ir matų sistemos, kalendoriaus racionalizacija. Vyko švietimo sistemos racionalizacija, pakeitusi istorinę edukacinių vienetų autonomiją viena didžiąja viešąja sistema nuo pradinių mokyklų iki universitetų, kuri apėmė visus Prancūzijos rajonus ir kuriai buvo vadovaujama iš Pary-

žiaus. Istoriniai politinių bendrijų ir provincijų nereguliarumai buvo panaikinti, pakeičiant juos simetriškais departamentais ir kitais vienetais, nustatytais administracinio proto, o ne tradicijos. Vyko armijos — tiek jos įsakymų sistemos, tiek kariavimo technikos — racionalizacija. Ir visa tai vainikavo bendra racionalizuota biurokratijos sistema.

Būtent šie keturi Revoliucijos aspektai, keturi revoliucinės valdžios veidai aštriausiai kirtosi su devyniolikto šimtmečio ideologija ir giliausiai paveikė filosofinius ilgaamžės autoriteto visuomenėje problemos svarstymus. Sociologijoje, kaip matysime, kiekvienas iš šių keturių aspektų yra nuolatinė ir pirmaeilė tema.

Autoritetas prieš valdžią

Teorinį jų asimiliacijos socialinėje mintyje kontekstą sudaro svarbi skirtis tarp autoriteto ir valdžios, kuri ėmė formuotis anksčiau, nei Revoliucija įsibėgėjo. O šiai skirčiai politinę formą ir moralinį būtinumą suteikė konfliktas tarp konservatizmo ir radikalizmo. Tai, ką Comte'as šiuo klausimu rašė apie konservatorius ir radikalus, daug ką paaiškina:

„Atrodo, kad dvi partijos pasikeitė vietomis. Retrogradų doktrina, nepaisant jos išdidžių tvarkos ir vienybės pretenzijų, garbina politinių centrų paskirstymą, slaptai vildamasi bent kiek ilgiau išsaugoti senąją sistemą labiausiai atsilikusių gyventojų sluoksniuose, laikydama juos atokiai nuo pagrindinių civilizacijos centrų; kita vertus, revoliucinė politika, didžiuodamasi, kad atsispyrė Prancūzijoje senųjų jėgų koalicijai, atsisako savo maksimų, siūlydama pajungti antrinius centrus pagrindiniams... Trumpai tariant, pačioje revoliucinėje mokykloje buvo suvokta, kad plintančios intelektualinės ir moralinės anarchijos laikais, norint sustabdyti visišką visuomenės išsiskaidymą,

reikia vis didesnės, taip sakant, politinės veiklos koncentracijos“[4].

Vėliau *Pozityviojoje valstybėje* Comte'as atskleis, kad autoriteto sistema su savo viduramžiškomis vertybėmis vargiai atsiejama nuo konservatyvios filosofijos. Vis dėlto, rašydamas šias eilutes, jis dar buvo pakerėtas racionalizmo, kurį, atmetusį Revoliucijos prigimtinių teisių prielaidas, ypač veikė racionalizuojančios ir centralizuojančios Revoliucijos tendencijos.

Skirtumo tarp konservatyvumo ir radikalumo esmė, kaip mano Comte'as, yra pliuralizmo ir centralizacijos filosofijų priešpriešа. Konservatyvi filosofija, įsišaknijusi viduramžiškose vertybėse, rėmėsi „politinių centrų paskirstymu“, t. y. autoritetu, kuris pirmiausia remiasi vietine bendruomene, šeima, gildija ir įvairiais kitais papročių ir tradicijų šaltiniais. Konservatoriai revoliucinėje autoriteto centralizacijoje ir racionalizacijoje įžvelgė pragaištingą ateitį, kuo vieną dieną gali tapti visa Europos kultūra, jeigu šioms jėgoms nesukliudys lokalizmo ir decentralizacijos tradicijos, o ne administracinių potvarkių įtvirtinimas. Kita vertus, radikalai Revoliuciją laikė ne kuo kitu, o žmogaus išlaisvinimo iš slegiančių autoritetų ir jo įtraukimo į naują valdžios, paremtos tauta ir racionalaus mąstymo suteikta kryptimi, sistemą, darbu ar bent jau šio darbo pradžia.

Būtent šiuo požiūriu, kurį nulėmė Revoliucijos poveikis tradicinei visuomenei, tarp valdžios ir autoriteto daromas pirminis skirtumas. Tiek konservatorius, tiek radikalas *socialinio autoriteto* įvaizdį perima iš senojo režimo; racionalios, centralizuotos ir populiarios *politinės valdžios* įvaizdį — iš Revoliucijos įstatymų leidybos modelio. Socialinis autoritetas *prieš* politinę valdžią — būtent šitaip pirma konservatorių, o paskui visą amžių iki Durkheimo svarstymų apie centralizaciją ir socialines grupes, Webe-

rio refleksijų apie racionalizaciją ir tradiciją buvo formuluojama pagrindinė problema. Didžiulio nuolatinio susidomėjimo socialine prievarta, socialine kontrole ir normatyviniu autoritetu, kurį atskleidžia sociologijos istorija, lygiai kaip ir šio intereso nulemto ypatingo autoriteto ir valdžios atskyrimo šaknys glūdi toje pačioje dirvoje, kuri inspiravo sociologų susidomėjimą bendruomene.

Burke'as pradėjo nuo neabejotinai išliekančio visuose jo Revoliucijos smerkimuose kontrasto tarp senos, besiremiančios tradicija, tvarkos ir naujos tvarkos, suformuotos savarankiško proto. Burke'as jautė tik panieką tam, ką jis vadino „geometrine" revoliucionierių sistema, kurioje vietoj vientiso tradicijos ir autoriteto, apimančių tiek šeimą, tiek bendruomenę ir provinciją, tiek karalių, kurio valdymas, Burke'o įsitikinimu, buvo nė kiek ne daugiau kaip simbolinis, drabužius, buvo įvesta apskaičiuota, centralizuota administracinės teisės programa. Sistemos esmė buvo individuali ištikimybė socialinei grupei. „Joks žmogus niekada nejautė pasididžiavimo, potraukio ir tikro prisirišimo kvadratinių išmatavimų aprašymui... Mūsų viešasis gyvenimas prasideda šeimoje... Po to eina kaimynystė, mūsų įprasti bendruomenės ryšiai"[5].

Prancūzijoje keleriais metais vėliau matome identišką kontrastą Bonaldo darbuose, ypač jo stambiojoje *Theorie du Pouvoir*. Čia Bonaldas paaiškina pliuralistinį viduramžių autoriteto sferų atskyrimą. Šeima turi tokį autoritetą, rašo Bonaldas, kuris tam tikroje srityje yra beveik neribotas; taip pat ir bažnyčia, gildija ir pagaliau valstybė turi tikrą ir konstitucinį autoritetą. Tačiau kai valstybės prigimtinis autoritetas išsiplečia, kad sugriautų kitų asociacijų visuomenėje autoritetus, jis tampa despotizmu, t.y. valdžia. Šitaip Bonaldas reiškia savo teikiamą pirmenybę monarchijai prieš demokratiją. Pirmoji iš prigimties pripažįsta visuomenę sudarančius socialinių ir religinių gru-

pių autoritetus. Antroji, kuri remiasi revoliucine bendrosios valios doktrina, jų nepripažįsta ir negali pripažinti. Pirmoji iš esmės yra ribota, nepaisant jos istorinių absoliutizmo pretenzijų; antroji turi tapti neribota dėl savo suvereniteto ardančių pasekmių visoms grupėms, kurios įsiterpia tarp demokratinių masių ir individo"[6].

Hegeliui taip pat rūpėjo apsaugoti autoritetą nuo centralizuotos, racionalios valdžios klystkelių. Jo teikiama pirmenybė monarchijai (nors ir renkamai) buvo daugiausia pagrįsta jo tikėjimu, kad politinis autoritetas gali būti įsiterpęs, įsilydęs į visuomenę daug efektyviau už tiesioginę demokratiją. Hegelis taip pat kritiškai vertina revoliucinę valdžios teoriją Prancūzijoje, regėdamas joje ne tik individo izoliaciją, bet ir politinio autoriteto suintensyvėjimą, kaip tarpinių institucijų praradimo rezultatą. „Konstitucija, — rašė jis *Teisės filosofijoje*, — iš esmės yra tarpininkavimo sistema. Esant despotizmui, kai yra tik valdovai ir liaudis, liaudis, jeigu apskritai veikia, veikia tik kaip valstybės organizaciją griaunanti masė"[7].

Kaip ir Bonaldas, Hegelis įrodinėja būtinybę tokių institucijų, kurios užtikrintų individo saugumą ir sudarytų apsauginę zoną tarp jo ir vyriausybės. Iš čia jo profesinių korporacijų gynimas. „Tiesa, — rašo Hegelis, — kad šios asociacijos įgavo platų mastą viduramžiais, kai jos buvo valstybės valstybėse... ir, nors neturėtume leisti, kad taip atsitiktų, vis dėlto pripažįstame, kad tikroji valstybės jėga glūdi šiose asociacijose. Jose vykdomoji valdžia susiduria su teisėtais interesais, kuriuos ji privalo gerbti; kadangi administracija tokiems interesams, kuriems turi ir vadovauti, tegali pasitarnauti, individas, naudodamasis savo teisėmis, randa apsaugą ir šitaip susieja savo asmeninį interesą su visumos išlaikymu. <...> Yra be galo svarbu, kad žmonės būtų organizuoti, nes tik tada jie tampa stiprūs ir galingi. Kitaip jie būtų tik smėlio krūva, atominių

vienetų agregatas. Tik tuomet, kai atskiros asociacijos yra organizuoti valstybės nariai, jos turi teisėtą valdžią"[8]. Hegelis nujautė masinę visuomenę kaip ir Burke'as bei Bonaldas.

Hegelio autoriteto teorija pagrįsta prielaida apie tiesioginės valdžios, pasirodžiusios kartu su Revoliucija ir Napoleonu, — valdžios be tarpinių socialinių darinių — blogį. Taigi jis pabrėžė nuolatinę socialinių klasių, dvarų, vietinių bendruomenių, taip pat ir profesinių asociacijų svarbą. Visų šių grupių apibūdinimas geriausiai pagrindžia jų atstovavimą įstatymų leidyboje.

Matome, kad amžiaus pabaigoje Le Play vartojo frazę „socialiniai autoritetai", būtent aprašydamas, kas jam buvo pagrindiniai teisėti tikro visuomenės autoriteto šaltiniai: patriarchalinė šeima, bendruomenė, gildija ar verslo įmonė, taip pat religija[9]. Tocqueville'is vartoja žodžius „antrinis" ir „tarpinis", kad aprašytų šiuos ir kitus autoritetus, kurie yra, jo teigimu, kartu ir individo saugumą užtikrinantys ramsčiai, ir politinės centralizacijos išsiplėtimo kliūtys[10].

Būtų klaidinga manyti, kad šis socialinio autoriteto ir politinės valdžios atskyrimas remiasi tik konservatyvia mintimi. Joje atskyrimas prasidėjo, bet jis išplito daug plačiau. Vėliau juo labai pasinaudojo anarchistai. Jiems valdžios modernioje visuomenėje problema buvo reikšminga daugiausia dėl milžiniško valstybės idėjos Revoliucijos metu populiarumo. „Demokratija tiesiog yra valstybė, iškilusi iki n-tosios valdžios", — rašė Proudhonas, pritardamas Bonaldui, kuriuo žavėjosi[11]. Kaip jau minėjome, Proudhonas buvo labai susidomėjęs lokalizmu ir autoriteto visuomenėje centrų dauginimu kaip masinės centralizacijos apribojimo priemonėmis, kurias jis matė besiplėtojančias ir kurių, jo manymu, iš esmės nebūtų pakeitęs vien tik paprastas ekonominės sistemos pokytis. Tiek

pliuralizmas, tiek decentralizacija — tokie įspūdingi devyniolikto amžiaus anarchizmo, nuo Proudhono iki Kropotkino, bruožai — radosi iš gyvo skirtumo tarp socialinio autoriteto, kuris, anarchistų apibrėžimu, yra sudėtinis, asociatyvus, funkcinis ir autonomiškas, ir politinės valstybės valdžios, kuri, nesvarbu, kokios „demokratinės" būtų jos šaknys, pasmerkta tapti centralizuota ir biurokratizuota, jeigu jos neatsveria autoritetai, kuriems būdingas lokalizmas ir laisva asociacija.

Reikšminga socialinio liberalizmo srovė taip pat atsižvelgė į skirtumą tarp autoriteto ir valdžios. Čia pagrindinė figūra yra Lamennais, pradėjęs savo gyvenimo kelią kaip aršus katalikų konservatorius[12]. Jo ankstyvasis karingas bažnyčios gynimas nuo valstybės rėmėsi autoriteto principu, kuris iš esmės buvo pliuralistinis. Iš pradžių jis buvo susijęs su Bonaldu ir Chateaubriand'u, Balmesu ir kitais katalikų konservatoriais, nes pritarė jų bažnyčios laisvės visuomenėje vizijai, apimančiai ir kitų asociacijų laisvę: šeimos, kooperatyvo, darbo sąjungos ir lokalumo. Tik kai Lamennais ėmė suvokti, kad jo ir kitų katalikų konservatorių tikslai nesutampa, atsiribojo nuo jų ir nuo bažnyčios, galiausiai užsitraukdamas ant savo galvos ekskomuniką. Tačiau jo esminis darbas jau buvo padarytas, ir vadovaujama tokių bažnyčios veikėjų, kaip Montalembert'as ir Lacordaire, moderni socialinė katalikybė su jos pliuralistine orientacija tapo tikrove. Po ekskomunikos Lamennais tapo vienu iš Prancūzijos kooperatyvų ir darbo sąjungų vadovų. Jo ideologinis nusistatymas išliko griežtai decentralistinis. „Centralizacija, — rašė jis, sukelia apopleksiją centre ir anemiją pakraščiuose". Ankstyvajame *L'Avenir* laikraščio, kurį jis įsteigė 1830-aisiais, kai dar tarnavo bažnyčiai, numeryje decentralizacija ir asociacijos laisvė atsidūrė tarp pirminių laiko reikalavimų.

Lamennais aiškiai pralenkia Tocqueville'į šiomis ir joms artimomis temomis. Ir tarsi visų Lamennais reikalavimų ir argumentų kontekstas yra jo nesilpnėjantis socialinio autoriteto būtinybės, kaip tikros laisvės pagrindo, akcentavimas. „Jeigu kas nors nori teisingai suvokti mūsų dabartinę situaciją, pirma privalo suprasti, kad jokia vyriausybė, jokia policija, jokia tvarka nebūtų įmanoma, jeigu žmonės iš anksto nebūtų susaistyti ryšiais, jungiančiais juos į visuomenės valstybę". Ir dar griežčiau, tiesiogiai prieštaraudamas Rousseau valstybės, kurioje kiekvienas žmogus būtų „visiškai nepriklausomas nuo kitų žmonių ir visiškai priklausomas nuo valstybės", idealui, Lamennais rašo:

„Iš lygybės gimsta nepriklausomybė, o iš nepriklausomybės — izoliacija. Kadangi kiekvienas žmogus, kaip sakoma, yra suvaržytas savo individualiame gyvenime, jis, jeigu jį kas nors užpuola, gintis nebegali kitaip kaip tik savo jėgomis; ir jokia individuali jėga negali pasiūlyti pakankamai saugumo garantijų nuo tos nepalyginti didesnės jėgos, kuri vadinama aukščiausiąja valdžia ir iš kurios kyla naujos laisvės, asociacijos laisvės, būtinybė, piktnaudžiavimus"[13]. Šie žodžiai buvo užrašyti dešimt metų prieš pasirodant Tocqueville'io veikalui *Apie demokratiją Amerikoje.*

Tačiau ilgiausiai trunkanti socialinio autoriteto ir politinės valdžios atskyrimo pasekmė buvo filosofinė. Per du socialinės minties amžius filosofinis požiūris į valstybę ir suvereniteto doktriną darėsi vis abstraktesnis. Tai, ką Bodinas pradėjo 1576-aisiais, reikšmingai atskirdamas ribotus ir sąlyginius *visuomenės*, t. y. gildijos, vienuolyno, korporacijos ir komunos, autoritetus bei absoliutų ir besąlygišką valstybės autoritetą, kuriam vienam jis priskyrė *suverenitetą,* buvo tęsiama dar įnirtingiau ir subtiliau: Hobbeso, visos prigimtinės teisės filosofų septyniolikta-

me amžiuje mokyklos, Rousseau. Priešiškumas tradicinėms asociacijoms ir jų autoritetams truko nuo Hobbeso, sulyginusio juos su „kirminais paprasto žmogaus žarnose", iki Rousseau, perspėjusio dėl visų „dalinių asociacijų" valstybėje. Prancūzijos Švietimo laikotarpiu panieka tradiciniam autoritetui prilygo paniekai tradicinei bendruomenei. Galų gale jie buvo dvi tos pačios monetos pusės. Fiziokratams, prigimtinės ekonominės tvarkos apaštalams, gera visuomenė negalėjo net būti sukurta be politinės centralizacijos, galėsiančios išnaikinti šiuos autoritetus, kurie, kaip teigiama, buvo užkimšę prekybos ir finansų arterijas[14].

Taigi du amžius trukęs domėjimasis suverenitetu lėmė, kad politinė valdžia ėmė atrodyti arba nepriklausoma, arba priešinga moralinei tradicijai ir socialiniam autoritetui. Tikras suverenitetas, buvo įrodinėjama nuo Hobbeso iki Rousseau, atsiranda ne iš tradicijos, ne iš istorinių socialinių autoritetų, bet iš žmogaus prigimties ir susitarimo, aktualaus arba numanomo, ir jis įgyja savąją didybę ir racionalumą iš nepriklausomybės nuo visų kitų autoriteto tipų.

Būtent šiuo aspektu galime įvertinti sociologinių autoriteto teorijų, pasirodžiusių devynioliktame amžiuje, reikšmę. Kartu su bendruomenės atgavimu matome papročių ir tradicijos, patriarchalinio ir korporacinio autoriteto atgavimą, kurie visi, kaip teigiama, yra fundamentalūs (ir nuolatiniai) socialinės ir politinės tvarkos šaltiniai. Šiuo požiūriu valstybė yra pakeičiama į bent vieną iš autoritetų platesnėje visuomenėje, ir ji sąlygojama bei ribojama kitų autoritetų. Būtent šia prasme galime geriausiai įžvelgti, koks svarbus buvo sociologų abstraktaus ar formalaus požiūrio į suvereniteto prigimtį atmetimas. Ir ta pačia prasme politinis pliuralizmas, kaip sisteminė filosofija, gali būti suderinamas su sindikalizmo, gildijų socia-

lizmo ir kitomis decentralizmo idėjomis. Jų ryšys su sociologija istoriškai yra glaudus[15].

Elitų atradimas

Antroji Revoliucijos poveikio senajam režimui pasekmė buvo prasidėjęs modernus intelektualinis susidomėjimas politiniais elitais. Visų pirma šis susidomėjimas išplaukė iš problemos, kurią konservatorių mąstytojams sukėlė tariamas Prancūzijos revoliucijos Europos istorijoje nenuoseklumas. Taigi, turint omenyje konservatorių prielaidą apie senosios tvarkos stabilumą ir būtiną harmoniją, kaip ši tvarka galėjo susilaukti tokio staigaus, drastiško galo? Arba, net laikantis požiūrio, kuriam pritarti buvo linkęs ir labiau šaltakraujiškas Tocqueville'is, kad Revoliucijos centralizacija ir racionalizacija kartu su egalitarizmu buvo prieš šimtus metų prasidėjusių procesų rezultatas, kaip galėjo būti paaiškintas traumuojantis Revoliucijos pobūdis?

Burke'ui, kuriam vienintelis tikras buvo pirmasis iš šių dviejų klausimų, atsakymą teikė *philosophes*, kovojančių dėl valdžios, machinacijos. Burke'as pasakoja, kad Švietimo amžiaus filosofai buvo labiau už kitus apimti troškimo valdyti ir neapykantos senajai tvarkai, kurią jie siekė nuversti. Burke'as nurodo *philosophes* kaip „žodžių politikus". Kaip grupė, jis sausai pažymi, jie retai kada nemėgo pokyčių ir naujovių. Praradę savo šaknis pirmiausia bažnyčioje, o paskui karaliaus dvare, jie buvo priversti ieškoti savo statuso visuomenėje. „Praradę senojo dvaro apsaugą, jie stengėsi ją kompensuoti jungdamiesi į savo pačių susivienijimus; tačiau dvi Prancūzijos akademijos ir paskui plati enciklopedistų veikla, kurios ėmėsi šių žmonių draugija, su ja neturėjo nieko bendro"[16]. Jie sudarė, kaip teigia Burke'as, kai ką panašaus į sąmokslininkų kli-

ką. Jos pirmoji paskirtis buvo „sugriauti krikščionišką religiją. Šio tikslo jie siekė su tokiu užsidegimu, kurį iki šiol buvo galima atrasti tik tarp kokios nors maldos praktikos propaguotojų. Jie pasižymėjo fanatiškiausio prozelitizmo dvasia ir iš jos lengvai kilusia, jų būdą atitinkančia persekiojimo dvasia". Burke'as nelabai tiki persekiojimu, kuriuo tariamai buvo baudžiami *philosophes*. Jis daro prielaidą, kad tikrasis persekiojimas kilo iš *jų* pačių, nes jie persekiojo visus, kurie su jais nesutiko. Argumentams ir proto trūkumams kompensuoti pasitelkiami intrigos ištekliai. Prie šios literatūrinės monopolijos sistemos prisijungė nuolatinė juodinimo ir diskreditavimo kiekvienu atveju ir įvairiausiomis priemonėmis visų tų, kurie nepriklausė jų frakcijai, industrija. Tiems, kuriems teko stebėti jų elgesį, seniai buvo aišku, kad jie nesiekė nieko kito tik kalbos ir rašto netolerancija sustiprinti persekiojimą, kuris suduotų smūgį nuosavybei, laisvei ir gyvenimui"[17].

Nuvainikavę religiją, intelektualai ėmė naikinti juos supančią socialinę tvarką. Čia taip pat „sąmokslo, intrigos ir prozelitizmo dvasia persmelkė visas jų mintis, žodžius ir veiksmus. Kadangi poleminis įkarštis mintims greitai suteikia jėgą, jie pradėjo slaptai susirašinėti su užsienio princais; jie tikėjosi, kad savo autoritetu, kurį iš pradžių jie pervertino, galės paspartinti numatomus pokyčius. Jiems buvo nesvarbu, ar šie pokyčiai būtų pasiekti despotijos žaibo blyksniu, ar liaudies sąjūdžio sukeltu žemės drebėjimu.<...> Turėdami tą patį tikslą, dėl kurio rezgė intrigas su princais, jie išskirtinai domėjosi Prancūzija; ir iš dalies pasinaudodami įtakingiausiomis ir žinomiausiomis komunikacijos priemonėmis, kurias jiems suteikė kai kurios jų užimamos pareigos, jie rūpestingai užkariavo visus kelius į viešąją nuomonę"[18].

Burke'o politinių intelektualų puolime, be abejo, slypi gilus nepasitikėjimas visomis įtakomis, kurios jam atrodė priešiškos socialinei tradicijai, krikščionybei ir galbūt labiausiai žemvaldžių klasei, kurios simbolis buvo džentelmenas. Burke'ui, žinoma, neatėjo į galvą, kad jis pats yra politinis intelektualas, pasižymintis tokia pačia aistra partinėms intrigoms, valdžios ir prestižo troškimu ir nė kiek ne mažesniu dviveidiškumu, dėl kurio jis smerkė Švietimo epochos ir Revoliucijos intelektualus. Tai nesvarbu. Istoriniu požiūriu svarbus yra pasaulietinio intelektualo ir Burke'o santykio su valdžia vaizdinys, kurį jis pateikė ne tik konservatyviai minčiai devyniolikto amžiaus Anglijoje ir Prancūzijoje, bet vėliau ir daugiausia sociologijai.

Nieko nuostabaus, kad nepasitikėjimas neturinčiu šaknų intelektualu ir jo trumpalaikio patrauklumo valdžios sluoksniams suvokimas turėtų būti įsitvirtinęs konservatyviame požiūryje, kuris atsispindi Coleridge'o, Carlyle'io, Maistre'o ir Taine'o veikaluose. Daug įdomiau yra pasigilinti, kaip šis nepasitikėjimas virsta „intelektualų sociologija", gyvuojančia nuo Comte'o iki šių dienų.

Comte'o žodžius apie politinį intelektualą galima pateikti platesniame nuosprendžio, paskelbto minties politizacijai, kontekste, kuris, kaip Comte'as jautė, buvo viena iš prasčiausių minties „metafizinės" stadijos manifestacijų. Aktualiausios valstybės problemos, teigia Comte'as, susitelkė „klasėje, kuri iš esmės yra ta pati, tik dviem vardais — civiliai ir metafizikai, arba jų bendru pavadinimu — teisininkai ir literatai, kurie valstybingumo atžvilgiu užima iš prigimties valdomųjų padėtį. Vėliau pamatysime, kad nuo jos pradžios iki pirmosios Prancūzijos revoliucijos metafizinės valstybės sistemą išreiškė ir valdė universitetai, kita vertus, ir didžiosios teisinės korporacijos: pirmieji sudarė tam tikrą dvasinę valdžią, o ant-

rosios — pasaulietinę valdžią. Šitokia padėtis dar yra daugelyje žemyno šalių; tuomet, kai Prancūzijoje daugiau nei per pusę amžiaus tvarka nusirito iki tokio piktnaudžiavimo, kad teisėjus pakeitė advokatūra, o daktarus (kaip jie buvo vadinami) — paprasti literatai; taigi dabar kiekvienas žmogus, galintis laikyti plunksną, gali siekti dvasiškai valdyti visuomenę per spaudą arba iš profesoriaus kėdės, nes jam nekeliama jokių sąlygų ir nepaisoma jo kvalifikacijos. Tačiau, kai pribręsta laikas organinei būklei, sofistų ir apsišaukėlių viešpatavimui ateina galas; tačiau tai bus kliūtis, kurią reikės įveikti, nes jie laikinai buvo įgiję visuomenės pasitikėjimą"[19].

Iš esmės toks pats požiūris į politinius intelektualus būdingas ir Tocqueville'iui, ypač *Senajam režimui ir Prancūzijos revoliucijai*. Burke'as ir Comte'as, Tocqueville'is atkreipia mūsų dėmesį į „reikšmingą, jei ne grėsmingą įtaką, kokią šių žmonių raštai (kurie iš pirmo žvilgsnio, atrodo, gali rūpėti tik mūsų literatūros istorijai) turėjo Revoliucijai ir iš tikrųjų tebeturi šiomis dienomis"[20]. Kitaip nei Burke'as, Tocqueville'is galėjo matyti, kodėl iškilo aštuoniolikto amžiaus politinis intelektualas kaip socialinis tipas: ogi todėl, kad kovotų prieš „juokingas, pasenusias institucijas, ankstesnio amžiaus liekanas, kurių niekas nebandė koordinuoti ar pritaikyti prie modernių sąlygų ir kurios, regis, buvo pasmerktos išlikti, nepaisant fakto, kad jos šiais laikais visiškai prarado savo vertę..." Turint galvoje šias sąlygas, buvo „pakankamai natūralu, kad garsūs mąstytojai nemėgtų nieko, kas atsiduoda praeitimi, ir trokštų pakreipti visuomenę visiškai nauja kryptimi, kurią kiekvienas mąstytojas regėtų savo proto apšviestą"[21].

Tačiau dėl savo nepasitikėjimo praeitimi, dėl visiško patirties politinėje ir socialinėje tikrovėje neturėjimo ir dėl savo nesvyruojančio pasitikėjimo tuo, ką kiekvienam iš

jų atskleidė prigimtinis protas, politiniai intelektualai tapo, beveik Burke'o žodžiais teigia Tocqueville'is, nesąmoningais naujos despotizmo formos, kylančios iš priklausymo „įsivaizduotai idealiai visuomenei, kurioje viskas buvo paprasta, pastovu, nuoseklu, vienoda ir racionalu tikrąja šių žodžių prasme"[22], įrankiais.

„Mūsų literatai, — tęsia Tocqueville'is, — ne tik perteikė savo revoliucines idėjas prancūzų tautai; jie taip pat formavo tautinį temperamentą ir požiūrį į gyvenimą. Ilgame žmonių protų formavimo pagal jų idealų modelį procese uždavinys buvo lengvesnis, nes prancūzai nebuvo išprusę politikos srityje, todėl jiems atsivėrė plati veiklos dirva. Galų gale mūsų rašytojai įdiegė prancūzams literatų instinktą, mąstymo stilių, skonį ir net ekcentriškumą. Ir kai atėjo laikas veikti, šie literatūriniai polinkiai buvo perkelti į politinę areną". Prancūzijos revoliucijai, pasak Tocqueville'io, buvo vadovaujama „ta pačia dvasia, kuri davė tiek daug abstrakčias teorijas dėsčiusių knygų. Mūsų revoliucionieriai pasižymėjo tuo pačiu polinkiu platiems apibendrinimams, griežtoms ir sausoms įstatymų leidybos sistemoms ir pedantiškai simetrijai; ta pačia panieka konkretiems faktams; tuo pačiu pomėgiu pertvarkyti institucijas naujais, paprastais, originaliais pagrindais; tuo pačiu troškimu rekonstruoti visą konstituciją, laikantis logikos taisyklių ir pagal iš anksto nustatytą sistemą, užuot bandžius pataisyti jos ydingas dalis. Rezultatas buvo pražūtingas; tie patys dalykai, kurie rašytojui yra nuopelnas, gali būti yda politikui ir tos pačios savybės, kurių reikia sukurti didžiai literatūrai, gali atvesti prie katastrofiškų revoliucijų"[23].

Iš literatūrinių intelektualų kilo nauja politikos kalba, kuri nuo to laiko esmingai pakeitė politikos prigimtį ir apimtį. „Net politikų frazeologija dažniausiai buvo pasiskolinta iš jų perskaitytų knygų; ji buvo sujaukta abstrak-

čiais žodžiais, neskoningais kalbos pagražinimais, pompastiškomis klišėmis ir literatūriniais stiliaus posūkiais. Paaitrintas politinių aistrų, kurias pats sukėlė, šis stilius rado kelią į visas klases, ypač lengvai jį perėmė žemiausios klasės". Tocqueville'is baigia šią ištrauką sausa pagieža: „Iš tiesų visa, ko jiems reikėjo, kad bent truputį taptų literatūros žmonėmis, tai geresnių rašymo įgūdžių"[24].

Valdžios šaknys — Tocqueville

Tocqueville'io *Apie demokratiją Amerikoje* yra pirma sistemiška ir empirinė politinės valdžios pasekmių moderniai visuomenei studija. Šis darbas yra skirtas ir kitiems klausimams, bet iš esmės tai yra nepaprastai šaltakraujiškas demokratijos poveikio tradicijoms, vertybėms ir socialinėms struktūroms, paveldėtoms iš viduramžių visuomenės, tyrimas. Savo antrame pagrindiniame veikale *Senasis režimas ir Prancūzijos revoliucija* Tocqueville'is ištyrė modernios politinės valdžios bei dviejų jos aspektų — centralizacijos ir biurokratizacijos — šaltinius. Galima sakyti, kad logiškai šis darbas yra svarbesnis už pirmąjį. Ir nė vienam, skaitančiam *Apie demokratiją Amerikoje,* nebus sunku tarp eilučių perskaityti vėlesniojo darbo tezę. Abi studijos turi būti suprastos, turint mintyje Tocqueville'io perdėtą dėmesį Revoliucijai ir jos poveikiui socialinei tvarkai.

Pagrindinę Tocqueville'io tezę galima išdėstyti paprastai. Visa, kas modernioje visuomenėje nutolina žmogų nuo tradicinio autoriteto — nuo klasės, gildijos, bažnyčios ir t. t., — net dar stipriau stumia jį valdžios prieglobstin, valdžios, suvoktos ne kaip kas nors tolima ir baisu, bet kaip artima, hermetiška, intymu ir lemtinga, t. y. prie modernios demokratijos, įsišaknijusios viešojoje nuomo-

nėje, valdžios. Tai yra vyraujanti Tocqueville'io tema. Aristokratinės bendruomenės nuosmukis ir žmonių išlaisvinimas iš senųjų autoritetų buvo istoriškai reikalingas, jis pakartotinai pabrėžia, kad moderni valdžia turi atsirasti demokratinėje nacionalinėje valstybėje.

Kitaip nei dauguma jo amžininkų, Tocqueville'is laikė demokratiją visų pirma ne laisvės, bet valdžios sistema. Demokratija su jos dėmesiu lygybei, išlaisvinimui iš tradicinio autoriteto ir su jos centralizuotos, unifikuotos tautos pojūčiu yra tik neišvengiama logiška jėgų, atsiradusių prieš kelis amžius monarchinėje centralizacijoje, kuri per keletą šimtmečių sumenkino viduramžių įvairovę ir lokalizmą, išplėsdama nacionalinius darinius, pagrįstus administracine valdžia. Jei laisvė Tocqueville'iui yra imunitetas prieš valdžią, demokratija yra valdžios forma potencialiai intensyvesnė ir labiau pasiekiama nei bet kuri ankstesnė politinio valdymo forma.

Kokie yra demokratinės valdžios šaltiniai? Tocqueville'is jų daugiausia randa masinėje modernios istorijos tendencijoje suvienodinti statusus ir išlyginti rangus. „Sklaidydami Prancūzijos istorijos puslapius, galima sakyti, nerandame nė vieno didelio įvykio, kuris per septynis šimtmečius nebūtų pasitarnavęs lygybės labui". Vis dėlto lygybė reiškė dvarų, gildijų, klasių ir kitų asociacijų, kurios pačia savo gyventojams suteikta nelygybe apribojo karaliaus valdžią, sugriovimą. „Suprantu, kad mes sugriovėme šias individualias valdžias, kurios pačios be išorinės pagalbos galėjo susidoroti su tironija; tačiau vien tik vyriausybė paveldėjo visas privilegijas, kurios buvo atimtos iš šeimų, gildijų ir individų; dėl mažo valdžios asmenų skaičiaus, ji, nors kartais ir slegianti, o dažnai konservatyvi, paveldėjo visos bendruomenės silpnybes"[25].

Liaudies, daugumos idėja, uola, į kurią remiasi demokratinė valdžia, niekada negalėjo būti įgyvendinta be hie-

rarchinio autoriteto sterilizacijos. Viduramžiais žmonės suvokė save kaip priklausančius bažnyčiai, gildijai, kaip šios ar anos šeimos arba kaimo narius, bet niekada kaip tautą, daug mažiau kaip liaudį su jai būdinga nepriklausomybe ir korporatyvumu. Liaudies kaip visumos konceptualizacija yra laipsniškas procesas modernioje istorijoje; istoriškai jos pagrindas, pirma, yra viduramžių socialinių individų tapatybių atomizacija ir, antra, politinės valdžios centralizacija ir nacionalizacija, suteikianti teisinę atmosferą, kurioje galėtų gyventi ir įgyti tapatybę socialiniu požiūriu atskiros individų masės.

Taigi tarp lygybės ir centralizacijos yra lemtingas panašumas. Todėl ir buvo būtini tokie ankstesni galingi monarchai, kaip Liudvikas XIV. Puldami feodalinius autoriteto anklavus, jie buvo priversti plėsti lygybės pagrindą ir praturtinti jos skonio pojūtį. Panašiai visa, kas susilpnino ryšius tarp feodalinių asociacijų ir jų narių — tokios jėgos, kaip karas, prekyba, miestai, spauda, — atitinkamai palengvino centralizaciją.

Pripažinus ilgalaikę centralizacijos tendenciją ir jos šaknis, kokios yra jos kintančio intensyvumo moderniaisiais laikais priežastys? Mažesnė ar didesnė yra centralizacija demokratijoje, galima nustatyti dažniausiai iš to, ar demokratija yra įgyvendinama pamažu, kaip Jungtinėse Valstijose, ar yra staigios revoliucijos pasekmė. Pastaruoju atveju „Visuomenės sluoksniai, tvarkę vietinius reikalus, staiga dingo toje sumaištyje, o palaida minia dar tebebuvo neorganizuota ir neturėjo įpročio pati imtis tvarkyti tų reikalų, tad atrodė, jog valstybė vienintelė gali prisiimti atsakomybę už visas valdymo detales. Centralizacija tapo faktu, savotiška būtinybe". Napoleonizmas, rašo Tocqueville'is, buvo neišvengiamas Prancūzijoje, nes, „ūmai išnykus aristokratijai ir aukštosioms buržuazijos klasėms, visa valdymo sistema jam atiteko pati savaime;

jam buvo beveik taip pat sunku jos atsisakyti, kaip ir ją perimti“[26].

Tocqueville'is pažymi žemesniųjų klasių ir centralizuotos valdžios panašumą. Centrinė vyriausybė yra vienintelė priemonė, kurios pagalba liaudis gali perimti vietinių reikalų valdymą iš aristokratijos. Žemesnės klasės arba jų atstovai yra linkę išsaugoti savo įtaką ankstyvojoje revoliucijos fazėje. Tačiau, įžvalgiai pabrėžia Tocqueville'is, ši pusiausvyra keičiasi. „O revoliucijai baigiantis... nugalėtoji aristokratija stengiasi įpareigoti valstybę tvarkyti visus reikalus, nes bijo, kad paprasti žmonės, pasidarę jai lygūs, o neretai ir tapę jos šeimininkais, neprimestų jai savo tironijos. Taigi ne visada tas pats piliečių sluoksnis stengiasi didinti vyriausybės prerogatyvas; tačiau, vykstant demokratinei revoliucijai, visuomet atsiranda gausus ir turtingas visuomenės sluoksnis, jam būdingų aistrų ir asmeninių interesų skatinamas centralizuoti valstybės valdymą; čia neminiu dar vieno demokratinėms tautoms būdingo bruožo — nenoro patekti į kaimyninės valstybės valdžią“[27].

Anglijoje žemesnės klasės stengiasi sugriauti vietinę nepriklausomybę ir perduoti valdymą centrui, o aukštesnės klasės siekia išlaikyti valdymą vietiniuose rajonuose. Tačiau ateis laikas, pranašauja Tocqueville'is, kai viskas bus priešingai.

Trečias faktorius, skatinantis intensyvumo kitimą, yra prieštaringos masinio neraštingumo, valdant aristokratijai ir esant demokratijai, pasekmės. Masių nemokšiškumas nebūtinai lemia centralizaciją aristokratijose, „nes jose nurodymai yra beveik vienodai pasiskirstę tarp monarcho ir vadovaujančių bendruomenės narių“. Visai kitoks yra demokratijos atvejis, kurioje jau nėra tarpinių valdžių. Čia dėl masinio neišprusimo daug tiesiau žmonės patenka į centrinės vyriausybės rankas. „Todėl tauto-

je, kuri tiek pat neišprususi, kiek ir demokratiška, valdytojo ir jo pavaldinių intelektualiniai sugebėjimai labai skiriasi. Ir šitaip lengvai visą valdžią jis sukoncentruoja savo rankose: administracinė valstybės funkcija tolydžio stiprinama, nes vien tik valstybė sugeba tvarkyti šalies reikalus"[28].

Ketvirta, demokratinei administracijai stiprų centralizuojantį poveikį turi karas. Sėkmė kare, pažymi Tocqueville'is, priklauso labiau nuo patogaus visų tautos išteklių sutelkimo nei nuo šių resursų apimties. „Taigi būtent kare tautos trokšta, ir joms dažnai reikalinga, padidinti centrinės vyriausybės galias. Visiems karo genijams patinka centralizacija, kuri padidina jų jėgą; ir visoms centralizavimo talentą turinčioms asmenybėms patinka karas <...> Taigi demokratinė tendencija tolydžio didinti valstybės privilegijas ir apibrėžti privačių asmenų teises daug greičiau ir nuosekliau pasireiškia tose demokratinėse tautose, dėl kurių būklės susidaro sąlygos kilti dideliems ir dažniems karams ir kurių būklei gresia pavojus dažniau negu kitoms"[29].

Bet svarbiausia priežastis centralizuojančioje valdžią demokratijoje yra valdančio individo gimimas ir pobūdis. Žmonės niekada nėra taip linkę atiduoti valdžią savo valdovui kaip tuomet, kai jaučia, jog jis dėl savo kilmės ir prigimties yra jiems lygus. „Karaliai, vienaip ar kitaip susiję su senąja aristokratijos laikų tvarka, visada daug sunkiau ir lėčiau sutelkia valdymą vienoje vietoje negu naujieji valdovai, atėję į valdžią savo pastangomis, kilme, įsitikinimais ir instinktais tarytum neatsiejami nuo lygybės iškovojimo... Demokratinėje visuomenėje centralizacija tuo didesnė, kuo mažiau valdovas kilme susijęs su aristokratija; tokia yra taisyklė.

Revoliucija, nuvertusi senąją karalių dinastiją ir į demokratinę šalies valdžią iškėlusi naujus žmones, gali lai-

kinai susilpninti centrinę valdžią; ir nors iš pradžių ji atrodo labai anarchistinė, neturėtume abejoti, kad jos galutinis ir neišvengiamas rezultatas bus tos pačios valdžios prerogatyvų plėtimas ir tvirtinimas.

Pirmutinė ir tam tikra prasme vienintelė neišvengiama demokratinės valdžios centralizavimo sąlyga reikalauja branginti lygybę ar bent įtikinti piliečius, kad ji branginama. Todėl despotizmo taktika, seniau buvusi tokia sudėtinga, galima sakyti, remiasi vieninteliu principu"[30].

Tocqueville'io susirūpinimas dėl politinės valdžios ir tradicinio autoriteto konflikto paskatino jį ištirti demokratinės valdžios įtaką socialinėms institucijoms. Kad ji dėl savo prigimties naikina lokalizmą ir hierarchiją, mes jau matėme. Tačiau yra ir kitų atvejų.

Yra mokymo, individualaus išskirtinumo ir skonio autoritetas — kiekvienu atveju susilpnėjęs, teigia jis, nes valdžios išsisklaidymas ar bent šio išsisklaidymo mitas skatina žmones nepasitikėti visais autoritetais, kurie nekyla iš viešosios nuomonės, demokratijoje įsitvirtinusios valdžios, grėsmingesnės, kaip skelbia Tocqueville'is, už ispanų inkviziciją, kurią domino tik knygos. „Daugumos imperijai daug geriau sekasi Jungtinėse Valstijose, nes ji iš tiesų pašalina visokį norą jas leisti"[31].

Liaudies valdžia paveikia šeimos autoritetą. „Tiesą pasakius, aristokratijos valdomose šalyse visuomenė pripažįsta tik tėvą; vaikus iš jo rankų paima visuomenė; visuomenė valdo jį, jis valdo juos. Taigi tėvas ne tik turi prigimtinę teisę, bet įgyja ir politinę teisę jiems įsakinėti; jis yra savo šeimos kūrėjas ir rėmėjas; bet jis taip pat jos paskirtas valdytojas. Demokratijose, kur ilga valdžios ranka pasiekia kiekvieną žmogų vidury minios ir kiekvieną skyrium priverčia laikytis bendrų įstatymų, toks tarpininkas nereikalingas. Įstatymo požiūriu tėvas yra paprasčiausias pilietis, tik vyresnis ir turtingesnis už savo vaikus"[32].

Konfliktas tarp šeimos ir valstybės tuomet yra konfliktas tarp tradicinio tėvo autoriteto ir kylančios kitų šeimos narių galios, neišvengiama šeimos individualizacijos ir kiekvieno nario kaip piliečio vaidmens padidėjimo rezultatas.

„Kai žmonės gyvena daugiau prisiminimais, mažiau rūpindamiesi šia diena, ir kai labiau gilinasi į tai, ką galvojo jų protėviai, užuot pradėję galvoti patys, tėvas yra natūralus ir būtinas saitas tarp praeities ir ateities, ryšys, siejantis šių dviejų grandžių jungtis. Aristokratinėje visuomenėje... tėvas yra ne tik įteisinta šeimos galva, bet ir jos tradicijos sergėtojas, papročių aiškintojas, dorovingumo arbitras. Visi jo pagarbiai klausosi, labai mandagiai į jį kreipiasi ir myli jį visada baimės gniaužiama širdimi. Kai visuomenė tampa demokratine ir žmonės ima vadovautis savo bendru principu, jog kiekvienas turi teisę apie viską spręsti savo nuožiūra, o senuosius įsitikinimus laiko tam tikra informacija, bet ne taisyklėmis, tėvo pažiūros ir jo teisėta valdžia turi sūnums mažiau įtakos"[33].

Profesijos, klasės ir religijos atvejis yra panašus, jei turimas mintyje autoritetas. Tai, ką politinė valdžia ir prie politinės valdžios prisitaikanti viešoji nuomonė pašalina iš paprotinio kiekvienos šių institucijų autoriteto, pašalinama ir iš jų tradicijos išsaugojimo bei kultūrinio įprasminimo funkcijų. Tik teisininko profesija, tiki Tocqueville'is, rodo tradicinio autoriteto išsaugojimo ženklus ir tokia ji yra dėl didžiulio politikoje dalyvaujančių ir savo dalyvavimu galinčių apsaugoti savo profesinę tapatybę, jos formas ir ritualus, išduodančius viduramžišką šios profesijos kilmę, teisininkų skaičiaus. Religijoje protestantizmas klesti dėl savo silpnos organizacijos, ir nors Tocqueville'is stengiasi parodyti, kad katalikybė ir demokratija savo prigimtimi daug kuo panašios — dėl masinio sulyginimo Romos bažnyčioje, kurį nulėmė popiežiaus val-

džios centralizacija, — ir pažymi, kad liturgine ir hierarchine prasme Amerikos katalikybė yra labiau „protestantiška" už tą, kuri yra Europoje[34].

Paskutinis valdžios poveikio tradiciniam autoritetui pavyzdys matomas karinėje srityje. Revoliucijos masinės armijos — kurias Napoleonas, pats buvęs karinės demokratijos produktas, perėmė su visomis detalėmis, — paliko gilų įspūdį Tocqueville'iui, kuris nusipelno būti vadinamas pirmuoju militarizmo sociologu. Jis mato gilų vidinį konfliktą tarp *pilietinės* demokratijos teikiamos pirmenybės taikai, paremtos troškimu plėtoti verslą, kuriam netrukdytų karas, ir demokratinių armijų teikiamos pirmenybės karui. Šito priežastys, jo manymu, glūdi demokratinių karinių įsakymų prigimtyje. Jei aristokratijoje karininkai beveik visuotinai yra kilę iš kilmingųjų, ir karo metu niekas nepaveikia nuo gimimo jų paveldėto ir todėl nepriklausomo nuo karinės karjeros statuso, visiškai kitaip yra demokratijos atveju. „Demokratinių šalių kariuomenei būdingas karštas, atkaklus ir nuolatinis troškimas kilti karjeros laiptais yra kone visuotinis. Jis įsižiebia drauge su kitais norais ir užgęsta kartu su gyvybe. Todėl aišku, jog iš visų armijų pasaulyje lėčiausia pažanga taikos metu yra demokratinių šalių kariuomenėse... Todėl visi demokratinės šalies karininkai, turintys didelių užmojų, labai trokšta karo, nes jis išlaisvina vietas, be to, nedraudžia nusižengti senaties taisyklei, vienintelei privilegijai, kuri būdinga demokratijai"[35].

Su tuo siejasi statuso aspiracijas žeidžiantis faktas, kad taikos metu kariuomenė yra ignoruojama, net nekenčiama. Aristokratijai tai nėra svarbu, nes karininkai visais atvejais susigrąžina savo kilmingą statusą. Visiškai kitaip yra demokratijoje, kur „kariškiai priskiriami žemiausiam pareigūnų rangui; jie mažai gerbiami ir jų niekas nesupranta. Atsitinka priešingai, negu buvo aristokratijoje.

Žmonės, kurie tarnauja armijoje, jau yra ne aukščiausia, o žemiausia klasė". Klestintys, išsilavinę ir turtingi vengia karinės tarnybos, todėl „kariuomenė, kaip kolektyvinė visuma, galų gale susiformuoja į mažą tautą, kur protas yra mažiau išsivystęs ir papročiai šiurkštesni nei didelėje tautoje"[36].

Tocqueville'is mato, kad puskarininkiai demokratinių šalių kariuomenėje labiau už kitus linkę kariauti. Galų gale karininkų statusas dažniausiai yra tvirtas tiek taikos, tiek karo metu. Tačiau puskarininkis neturi jokio statuso. „Desperatiškos ambicijos negali neįsiliepsnoti žmoguje, nes jos nepaliaujamai skatinamos jaunystės, aistrų, amžiaus dvasios, vilčių ir baimių.

„Todėl puskarininkiai nori kariauti, kariauti visuomet ir bet kuria kaina; jeigu jie kariauti negali, tuomet trokšta revoliucijų, kad sustabdytų galiojančias taisykles ir leistų jiems, pasinaudojus bendru sąmyšiu ir politinėmis laikmečio aistromis, atsikratyti savo aukštesniųjų viršininkų ir užimti jų vietas. Jiems nėra neįmanoma sukelti tokią krizę, nes dėl savo bendros kilmės ir tų pačių papročių jie turi didelę įtaką kareiviams, nors jų aistros ir troškimai ir būtų skirtingi"[37].

Demokratijos karo pradžioje būna silpnos, bet daug stipresnės už aristokratiją karui baigiantis. Nelengva karo pradžioje atitraukti demokratus nuo įprastų civilinių užsiėmimų ir pomėgių. Tačiau, kai karo eiga neišvengiamai juos nuo jų atitraukia, žmonės entuziastingai ir su laukine aistra įsitraukia į karą. „Sunaikinęs ir suniokojęs visus verslus, karas pats tampa svarbiausiu ir vieninteliu verslu, ir dabar į jį krypsta visi lygybės pažadinti karšti ir atkaklūs siekimai... Užsitęsęs karas demokratinei kariuomenei daro tokią pat įtaką, kaip revoliucija daro tautai. Jis panaikina visas taisykles ir sudaro sąlygas iškilti neeilinėms asmenybėms"[38]. Maža to, tarp karo ir demokra-

tijos suformuotų charakterių yra „slaptas ryšys". Antrasis charakteris aistringai siekia pasinaudoti proga ir gauti tai, ko nori, ir tuo džiaugtis. Demokratijos suformuotas charakteris garbina atsitiktinumą ir mažiau bijo mirties nei sunkumų. Ši dvasia demokratinius vyrus lydi gamyboje ir prekyboje, ir ši dvasia lengvai pereina į karo būklę. „Jokia didybės rūšis nėra malonesnė demokratinių žmonių vaizduotei už karinę didybę, gyvos ir staigios šlovės didybę, įgyjamą be sunkaus darbo, be nieko, tik rizikuojant gyvenimu!"[39]

Tocqueville'is taip pat yra susidomėjęs demokratijos poveikiu administracijai, kurią jis nori griežtai atskirti nuo aukščiausiosios valdžios. Jis pabrėžia istoriško administracijos perėjimo nuo neapmokamų savanorių prie apmokamų samdinių reikšmę. Šis perėjimas, pažymi Tocqueville'is, vyko nuo viduramžių kaip racionalizuotos politinės valdžios evoliucija Europoje. Tačiau biurokratizacijos procesas demokratijose labai suaktyvėjo. Iš tiesų, teigia Tocqueville'is, demokratijos progresą šalyje galima išmatuoti mastu, kuriuo apmokama biurokratija pakeičia savanorišką ir neapmokamą. Juk, „jeigu valstybės tarnautojams nemokamas atlyginimas, bus sukurta turtingų ir nepriklausomų valstybės funkcionierių klasė, kuri sudarys aristokratijos pagrindą; ir jeigu žmonės dar išsaugos rinkimų teisę, pasirinkti bus galima tik iš tam tikros piliečių klasės.

Kai demokratinė respublika reikalauja iš apmokamų pareigūnų, kad jie dirbtų be atlyginimo, lengvai galima daryti išvadą, kad valstybė pereina prie monarchijos. Ir kai monarchija pradeda mokėti atlyginimus tiems pareigūnams, kurie anksčiau buvo neapmokami, tai yra tikras ženklas, kad ji artėja prie despotinės ar respublikinės valdymo formos. Neapmokamų funkcionierių pakeitimas

apmokamais pats savaime, mano nuomone, yra pakankamas, kad sukeltų tikrą revoliuciją"[40].

Tačiau tarp biurokratijos — funkciškai susijusios su demokratija — vystymosi ir liaudies dalyvavimo vyriausybėje išsaugojimo kyla konfliktas, o tai vis dėlto yra demokratinės moralės kertinis akmuo. Tocqueville'is šio konflikto neaprašė taip detaliai kaip Weberis, bet vis dėlto jį įžvelgė.

„Mūsų laikais visos vyriausybės Europoje, — rašo jis, — savotiškai patobulino administracijos mokslą: administracijos daugiau nuveikia, jos viską daro tvarkingiau, greičiau ir pigiau; jos, regis, nuolat praturtinamos visa ta patirtimi, kurią išsunkė iš privačių asmenų. Europos valdovai nuolat griežtai kontroliuoja sau pavaldžius pareigūnus ir išranda naujus metodus, kad galėtų juos dar kiečiau valdyti ir turėtų kuo mažiau rūpesčių juos prižiūrėdami. Nepatenkinti, kad jų įgaliotiniai viskam vadovauja, jie ima visur vadovauti savo įgaliotiniams; taigi valstybės valdymas ne tik priklauso nuo tos pačios valdžios, bet jis yra vis labiau centralizuojamas ir sutelkiamas vienose rankose. Valdžia centralizuoja savo veiklą ir drauge didina savo prerogatyvas; tai dvejopas galios augimas"[41].

Glaudus, beveik abipusis ryšys yra tarp centralizacijos ir demokratijose dominuojančios *nuosavybės* formos. Nesibaigiantis gamintojų kintančios nuosavybės augimas sustiprino vis labiau organizuoto ir vis labiau centralizuoto valdymo tendencijas. „Pramoninės nuosavybės... teisės didėja daug lėčiau, negu didėja jos svarba. Pramoninės klasės tampa gausesnės, tačiau jos neįgyja daugiau nepriklausomybės. Priešingai, atrodytų, lyg jose glūdėtų ir natūraliai kartu su jomis augtų despotizmas"[42]. Kai tauta labiau įsitraukia į gamybą, stygius kelių, kanalų, uostų ir kitų pusiau valstybinės prigimties statinių, kurie būtini

pramonei toliau vystyti, verčia nuolat plėsti valstybinio valdymo apimtis.

Centralizacija „visur padidėjo tūkstančiais įvairiausių būdų. Jai stiprėti padėjo karai, revoliucijos, užkariavimai; prie to prisidėjo ir visi žmonės"[43]. Valdžios centralizacija maitinasi liaudies maištu. Visur žmonės „jėga stengiasi išsivaduoti iš įstatymų varžtų, naikina arba riboja savo valdovų ar savo karalių valdžią. Visos tautos, nors joms ir negresia revoliucija, atrodo apimtos nerimo ir sumaišties; visose jose įsikūnijusi ta pati maištinga dvasia". Tačiau lygiagrečiai su šia anarchija „nuolat didėja aukščiausiosios valdžios prerogatyvos, didėja jos centralizacija, valdžia darosi ryžtingesnė, labiau absoliuti, visa apimanti. Žmonės, kas akimirką patenkantys į valdžios struktūrų reguliavimo sritį, nejučiomis atiduoda valdžiai po dalelę savo asmeninės nepriklausomybės, ir tie patys žmonės, kurie kartkartėmis verčia sostus ir trypia karalius, nesipriešindami vis labiau pasiduoda menkiausiam valdininko diktatui. Taigi atrodo, lyg mūsų laikais vyktų dvi priešingos revoliucijos: viena tolydžio silpnina aukščiausiąją valdžią, o kita be perstojo ją tvirtina; jokiu kitu mūsų istorijos laikotarpiu ji neatrodė nei labai silpna, nei labai tvirta"[44].

Tocqueville'is įžvelgė ir lemtingą panašumą tarp „karteziško racionalizmo" ir viešosios nuomonės demokratijoje. Jokioje pasaulio šalyje, skelbia jis, filosofijai neskiriama tiek mažai formalaus dėmesio kaip Jungtinėse Valstijose; amerikiečiai neturi savo mokyklos ir yra abejingi Europos minties mokykloms. Nepaisant viso to, amerikiečiams būdingas tikras ir labai galingas „filosofinis metodas." Šį metodą Descartes'as vadino racionalizmu.

Net amerikiečiai, kurie nieko negirdėjo apie Descartes'ą, ryžtingai laikosi jo principų, pažymi Tocqueville'is.

Amerikiečiams Descartes'o visko, kas tradiciška, išsižadėjimas (kuris Descartes'ui buvo epistemologinė priemonė vien tik protu pagrįsti akivaizdžią tiesą) yra technika, tiksliai pritaikyta valdymo teorijai, siekiančiai laisvės ir lygybės vardu atsisakyti tradicinių formų ir dogmų. Toks metodas sustiprina viešąją nuomonę. Pagal šį metodą kiekvienas žmogus įveikti visus sunkumus, pažinti visas paslaptis gali tik vadovaudamasis sveiku protu (sveiku protu, kuris, kaip sausai pažymėjo Descartes'as, vienodai būdingas visiems žmonėms ir kiekvienas jo pakankamai turi). Kaip egalitarizmo ir valdžios sąjunga sterilizavo socialinius skirtumus, taip ir dekartiškojo racionalizmo ir viešosios nuomonės junginys sterilizavo intelektualinius skirtumus[45].

Taigi šie procesai — individualizacija, sterilizacija ir tradicinio autoriteto racionalizacija — veikia, pasak Tocqueville'io, politinės valdžios demokratinėje visuomenėje stiprinimo linkme. Tokia valdžia, teigia jis viename iš labiausiai žinomų *Apie demokratiją Amerikoje* skyrių, ilgainiui gali pasirodyti ne valdžia, o laisvė. Demokratinės masės, atskirtos nuo hierarchijos, izoliuotos nuo tradicinių bendruomenių, įkalintos savo individualiuose protuose ir širdyse, gali pradėti laikyti vienintelę išlikusią valstybės valdžią ne tironija, bet aukštesnės ir teisingesnės bendruomenės forma.

„Virš visų iškilusi didžiulė globojanti valdžia, kuri vienintelė imasi saugoti jų kasdienį gyvenimą ir sergėti jų likimus. Ši valdžia yra absoliuti, smulkmeniška, tvarkinga, įžvalgi ir švelni. Ji būtų panaši į tėvo autoritetą, jeigu jos, kaip ir ano, tikslas būtų subrandinti ir išugdyti žmones savarankiškam gyvenimui; tačiau ji, priešingai, turi uždavinį amžinai išlaikyti juos amžinoje vaikystėje... Šitaip priėmusi kiekvieną bendruomenės narį į savo galingą glėbį ir suformavusi jį pagal savo valią, aukščiausioji

valdžia stengiasi apglėbti visą bendruomenę. Ji apraizgo visuomenės gyvenimą painių, smulkmeniškų ir vienodų taisyklių tinklu, per kurį, norėdami prasisiekti ir iškilti virš minios, negali prasiskverbti originalesni protai ir energingesni temperamentai... Tokia valdžia retai skatina veikti, bet tolydžio tramdo veiklą; ji netironizuoja, bet prislegia, nualina, nuslopina ir apkvailina liaudį, kol kiekviena tauta yra sumenkinama iki bailių ir darbščių gyvulių bandos, kurios piemuo yra vyriausybė.

Aš visada maniau, kad reguliari, rami ir maloni vergovė, kurią aš ką tik aprašiau, daug lengviau, nei paprastai manoma, gali būti siejama su kai kuriomis išorinėmis laisvės formomis ir kad ji net gali įsikurti po liaudies valdžios priedanga"[46].

Taip Tocqueville'is suvokia totalitarizmą, gimusį ne iš akivaizdaus blogio visuomenėje, bet iš jėgų ir būsenų, kurias žmonės visur laikė progreso teikiamomis malonėmis. Tai, kas Tocqueville'io modernaus totalitarizmo analizę iškelia virš kitų, yra jo bandymas susieti jį su tomis politinėmis vertybėmis (veikiau su vertybių nuosmukiu), kurias žmonės vertina, o ne su tomis, kuriomis jie bjaurisi. Negailestinga Vakarų visuomenės, kuri remiasi humanitarinės biurokratijos sukurtais robotais ir yra praradusi kūrybišką gyvybingumą, vizija, ją vėliau pateikia Weberis, nedaug skiriasi nuo tos, kurią randame Tocqueville'io veikaluose.

Tačiau nereikia manyti, kad Tocqueville'is regėjo demokratiją tik tamsiomis būtinos ateities transformacijos į plebiscitinę tironiją spalvomis. Kad ši vizija dar iki jo mirties vis labiau užvaldė jo vaizduotę, yra aišku, tačiau beveik prarastume sociologinę, taip pat ir liberalią *Apie demokratiją Amerikoje* esmę, jeigu nematytume socialinių kliūčių ir priešingų jėgų centralizuotai valdžiai, kurias Tocqueville'is matė Jungtinėse Valstijose. Jų yra daug: teis-

mų sistemos nepriklausomybė, religijos ir valstybės atskyrimas, autonomija ir aukštas statusas, kurį turi profesijos (ypač teisininko profesija), išlikęs vietinės bendruomenės autoritetas, regioninis skirtingumas ir atvira siena; visa tai, pabrėžia Tocqueville'is, kontroliuoja tam tikrą politinę valdžią, kylančią iš politiškai dominuojančios daugumos ir neriboto viešosios nuomonės valdymo.

Dar svarbesnė, manė jis, yra asociacijų laisvė[47]. Nedaug dalykų, kuriuos jis matė Amerikoje, paveikė Tocquevillį taip stipriai ir palankiai, kaip gausios asociacijos, kurios daugybėje sferų atlieka socialines funkcijas, ir kurios Europoje buvo patikėtos arba aristokratijai, arba politinei biurokratijai. Visos visuomenės reikalauja tam tikros asociacijų laisvės, rašo Tocqueville'is, tačiau niekur taip nereikia „tarpinių asociacijų" kaip demokratijoje. Nes per daug paprasta manyti, kad demokratijoje dėl valdžios priklausymo tautai kaip visumai mažėja autonomiškų, nepolitinių, funkcinių asociacijų poreikis. Asociacijos tarnauja dviem tikslams, tvirtina Tocqueville'is, — jos suteikia prieglobstį individui ir kartu išlaisvina jį iš troškimo susilieti su mase, be to, riboja valstybės dalyvavimo ir centralizacijos visuomenėje mastą.

Tocqueville'is skiria politines asociacijas ir pilietines asociacijas; pirmosios iš esmės reiškiasi per politines partijas, antrosios — didžiulėje socialinių, kultūrinių ir ekonominių asociacijų, kurias Tocqueville'is stebėjo Jungtinėse Valstijose, gausoje. Socialinės tvarkos gyvybingumo ir individualybės išsaugojimo požiūriu pastarosios yra svarbesnės. Pačiu savo egzistavimu jos žymi aukštą individualios socialinės veiklos ir narystės laipsnį. Loginiu požiūriu pilietinių asociacijų klestėjimas atrodytų mažai priklausomas nuo politinės asociacijos. Tačiau iš tikrųjų jos yra labai priklausomos viena nuo kitos.

„Visose šalyse, kur politinės asociacijos yra uždraustos, pilietinės asociacijos yra retos. Nelabai tikėtina, kad tai yra atsitiktinumas; veikiau galima daryti išvadą, kad tarp šių dviejų asociacijų rūšių yra natūralus ir galbūt būtinas ryšys... Nesakau, kad negali būti jokių pilietinių asociacijų šalyje, kur politinės asociacijos yra uždraustos, nes žmonės niekada negalėtų gyventi visuomenėje, nesiimdami kokios nors bendros veiklos; tačiau tvirtinu, kad tokioje šalyje pilietinės asociacijos visada bus negausios, silpnai suplanuotos, neįgudusiai valdomos, kad jos niekada nekurs jokių didžiulių planų arba joms nepavyks jų įgyvendinti"[48].

Kuo daugiau tokia vyriausybė „pakeičia asociacijas, tuo labiau individams, prarandantiems sugebėjimą jungtis į grupes, yra reikalinga jos parama: šios priežastys ir pasekmės nepaliaujamai vienos kitas veikia"[49]. Todėl ir gyvybiška asociacijų svarba demokratinės visuomenės autoriteto struktūroje. Demokratijoje „asociacijų mokslas yra mokslų motina; nuo šio mokslo pažangos priklauso visų kitų dalykų pažanga.

Iš įstatymų, kuriais vadovaujasi žmonių visuomenės, vienas yra tikslesnis ir aiškesnis už visus kitus įstatymus. Jei žmogus nori būti civilizuotas arba siekia tokiu tapti, būrimosi kartu menas turi vystytis ir tobulėti tiek pat, kiek didėja gyvenimo sąlygų lygybė"[50].

Valdžios nauda — Marx

Marxo požiūris į valdžios problemą visuomenėje skiriasi nuo Tocqueville'io požiūrio visais svarbiausiais aspektais. Nėra geresnio būdo parodyti šį kontrastą, kaip pažymint, kad ten, kur Tocqueville'io filosofiją geriausiai galima suprasti kaip jau aprašytų keturių revoliucinės valdžios fazių — totalizmo, masiškumo, centralizacijos ir ra-

cionalizacijos, — antitezę, Marxo filosofija yra tiesioginė, konceptuali šių aspektų pasekmė. Marxas visiškai pritarė jakobinų intelektualų neapykantai tradicinei visuomenei, jų nepasitikėjimui pliuralizmu ir lokalizmu, jų asociacijų laisvės nepripažinimui. Taigi Marxas pritarė jakobinų tikėjimui liaudies valia ir galų gale vadinamuoju valdžios išnykimu, sunaikinus tradicinį visuomenės grupių statusą. Ši ištrauka yra pamokoma:

„Kai pačiame raidos procese išnyks klasių skirtumai ir visa gamyba susikoncentruos individų asociacijos rankose, viešoji valdžia neteks savo politinio pobūdžio. Politinė valdžia tikrąja reikšme yra organizuota vienos klasės prievarta kitai klasei slopinti"[51].

Tai, žinoma, yra grynas Rousseau, grynas Saint-Justas. Nors ši ištrauka paimta iš *Komunistų partijos manifesto*, nėra jokio raginimo veikti, jokio trumpalaikio vaizduotės skrydžio. Ji išreiškia tai, kas Marxo požiūryje yra svarbiausia, ir tai teisinga tiek ankstyvojo „filosofinio", tiek vėlyvojo „istorinio" Marxo atveju. Nuo *Žydų klausimo, Manifesto, Klasių kovos Prancūzijoje* iki jo paskutiniųjų laiškų Marxas laikosi visiškai priešingo Tocqueville'iui — taip pat ir Tönniesui, Weberiui, Durkheimui — požiūrio į valdžią, atitinkančio tai, ką randame Rousseau *Samprotavime apie politinę ekonomiją* arba kai kuriuose Valstybės Saugumo komiteto dekretuose. Šiame požiūryje akivaizdus filosofinis abejingumas ilgalaikėms valdžios technikų panaudojimo revoliucijoje pasekmėms.

Juk jei žmonės yra įsitikinę visišku valdžios išnykimu, susidarius tinkamoms ekonominėms ir socialinėms sąlygoms, kodėl revoliucijos metu ir iš karto po jos negalėtų būti pasitelkta kiekviena įmanoma centralizacijos ir konsolidacijos technika? Ir jei politinė valdžia iš tiesų yra tik dominuojančios klasės klasinėje visuomenėje atspindys,

kaipgi tuomet gali kilti valdžios problema visuomenėje, kurioje klasių (ir visi kiti socialiniai) skirtumai yra išnykę? Engelsas, rašydamas apie valstybę, tik performulavo paties Marxo požiūrį į šią problemą: „Kai pagaliau valstybė iš tikrųjų tampa visos visuomenės atstovu, ji pati daro save nebereikalingą.

Kai nebebus nė vienos visuomenės klasės, kurią reikėtų laikyti slopinamą <...>, nebereikės ir specialios slopinamosios jėgos, valstybės. Pirmasis aktas, kuriuo valstybė iš tikrųjų pasireiškia kaip visos visuomenės atstovas, — gamybos priemonių paėmimas valdyti visuomenės vardu, — kartu yra paskutinis savarankiškas jos, kaip valstybės, aktas. Valstybinės valdžios kišimasis į visuomeninius santykius čia vienoje, čia kitoje srityje darosi tada nebereikalingas ir pasibaigia pats savaime. Asmenų valdymą pakeičia daiktų valdymas ir vadovavimas gamybos procesams. Valstybė ne „panaikinama", ji *nunyksta*[52]. Riba tarp Tocqueville'io ir Marxo valstybės sampratų negali būti išvesta tiksliau nei Engelso ištraukoje. Šis požiūris dar ir dabar žymi beveik visišką marksistinių tautų ir judėjimų abejingumą (tiek mokslinį, tiek administracinį) biurokratijos, centralizacijos ir politinės mechanizacijos problemoms, kurios visur kitur dvidešimtame amžiuje tapo pagrindiniais liberalių protų rūpesčio objektais.

Skirtumą tarp Marxo ir Tocqueville'io galima traktuoti šitaip: Tocqueville'iui didžiausia politinės valdžios grėsmė visada turi kilti labiausiai individualizuotose, t. y. atomizuotose ir niveliuotose, visuomenėse; Marxui didžiausia grėsmė, iš tiesų *vienintelė* grėsmė, kyla priešingai apibūdintose visuomenėse, kur klasiniai ir kiti socialinės diferenciacijos būdai yra stipriausi. Tocqueville'is tikėjo, kad daugiau asmeninės laisvės yra aristokratijoje, nei demokratijoje, kurioje viešoji nuomonė, pasak jo, tampa despo-

tiškesnė už viduramžių inkviziciją. Marxui aristokratijoje nebuvo jokios tikros laisvės. Pasak Marxo, ypatingas modernaus politinio vystymosi pobūdis pasireiškia tuo, kad valstybė labiausiai pastebima demokratine forma ir reiškia žmogaus išlaisvinimo, kurį galutinai užbaigs socialistinė revoliucija, pradžią. Ir tik tada žmonės taps laisvi. Tocqueville'iui politinė valdžia dėl jos invazijos į visuomenę sudarančias piliečių bendruomenes kartu yra ir *susvetimėjimo* priežastis, ir *prieglobstis* nuo susvetimėjimo, t. y. politinė valdžia demokratijoje pamažu tampa išsivadavimo iš pilietinės visuomenės ydų ir frustracijų tvirtove. Marxui politinė valdžia yra susvetimėjimas; susvetimėjimas specifine marksistine prasme, susijęs vienodai su nuosavybe, klase ir religija. Susvetimėjimas ir politinė valdžia pasibaigs, kai žmonės socializme galutinai išsivaduos iš visų suvaržymų. „Politinė emancipacija žmogų paverčia, pirma, civilinės visuomenės nariu, *egoistišku nepriklausomu* individu ir, antra, *valstybės piliečiu*, moraliniu asmeniu.

Tik tuomet, kai tikras individualus žmogus vėl įkūnys abstraktų valstybės pilietį ir, būdamas individualus žmogus, empiriniame savo gyvenime, individualiame savo darbe, palaikydamas individualius savo santykius, taps *rūšine būtybe*, tik tuomet, kai žmogus savo „forces propres" pažins ir organizuos kaip *visuomenines* jėgas ir todėl visuomeninės jėgos daugiau nebeatskirs nuo savęs *politinės* jėgos forma, — tik tuomet bus išvaduotas žmogus"[53].

Ką tik cituota ištrauka paimta iš Marxo rašinio *Žydų klausimu* ir nėra puikesnės vietos už šią, penketą metų, prieš pasirodant *Manifestui*, rašytą esė, kurioje būtų taip išryškinta marksistinio požiūrio į politinės valdžios prigimtį ir vaidmenį Europos istorijoje esmė. Marxas parašė šią esė (kaip ir daugelį savo trumpesnių darbų), neigdamas kito filosofo tezę: šiuo atveju Bruno Bauerio ginamą-

ją kalbą žydų emancipacijai ir jų kaip žydų iškilimui iki politinio dalyvavimo. Baueriui, manė jis, nepavyko pripažinti europietiškos valstybės ir jos santykio su religija istorinės prigimties. Marxo atsakymas į Bauerio ginamąją kalbą žydų politinei emancipacijai pateiktas meistriškoje valstybės santykio su *visomis* pilietinės narystės formomis apžvalgoje, šalia ekonominių, socialinių ir kultūrinių narysčių įtraukiant ir religiją. Tikroji ginčo esmė, kuri neturėtų mūsų gluminti, yra ta, kad negali būti *žydų* narystės valstybėje dėl tos pačios priežasties, dėl kurios negali būti ir *krikščionių* narystės valstybėje. Tai yra, pati valstybės idėja pagrįsta religinės tapatybės sterilizacija pilietybės tikslams. Jeigu būtent *žydiškumas* (arba *krikščioniškumas*) laikomas fundamentaliu, tuomet negali būti jokios vadinamosios pilietybės, nes politinės pilietybės idėja buvo išplėtota žmogaus emancipacijos iš ikipolitinės tapatybės pagrindu.

Marxo dėmesį patraukia konfliktas tarp pilietinės visuomenės ir valstybės. Tocqueville'is taip pat, kaip matėme, įžvelgė šį konfliktą, tačiau visiškai kitokiomis sąlygomis. Marxui turi lemiamą įtaką ne valstybė, o veikiau pilietinė visuomenė su savo įvairiomis materialistinio egoizmo ir susvetimėjimo formų kombinacijomis. Valstybė pasiūlo žmogui (ir čia vėl matome stiprų Rousseau pagrindą) bendruomenės viziją, kuri yra priešinga viskam, kam atstovauja pilietinė visuomenė. „Ten, kur politinė valstybė yra iš tiesų išsivysčiusi, žmogus ne tik mintyse, sąmonėje, bet ir *iš tikrųjų gyvenime,* gyvena dvejopą gyvenimą — dangiškąjį ir žemiškąjį, gyvenimą *politinėje bendrijoje,* kurioje jis yra *visuomeninė būtybė,* ir gyvenimą *civilinėje visuomenėje,* kurioje jis veikia kaip *privatus asmuo,* kitus žmones laiko priemone, pats nusižemina ir tampa priemone bei svetimų jėgų žaisliuku“[54]. Taigi neįmanoma, kad vien tik moraliniais pagrindais religijos nariai

taptų valstybės nariais, politine bendruomene. „Konfliktas tarp žmogaus, išpažįstančio kokią nors religiją, ir jo pilietiškumo, tarp jo ir kitų žmonių — bendrijos narių pasireiškia *pasaulietišku politinės* valstybės ir *civilinės visuomenės* skilimu". Religingas žmogus nuo valstybės piliečio skiriasi taip, „kaip pirklys nuo valstybės piliečio, padienis darbininkas nuo valstybės piliečio, žemvaldys nuo valstybės piliečio, *gyvas individas* nuo *valstybės piliečio*"[55].

Trumpai tariant, Marxą, kaip ir Rousseau, pabrėžtinai domina revoliucinė įtampa tarp pilietybės ir narystės pilietinėje visuomenėje. Žinoma, politinė pilietybė Marxui, kitaip nei Rousseau, nėra galutinis atsakymas, nes ji pati, kaip parodėme anksčiau, yra susvetimėjimo forma. Tačiau skaitantis šią esė negali atsikratyti minties, kad tam tikru mastu, būtent iš politinio pilietybės — tapatybės, kurią žmogus įgyja, teisiškai ir konceptualiai išsilaisvindamas iš kitų statuso tapatybių, — idealo Marxas išveda savo apokaliptinę galutinės „žmogiškos" emancipacijos, išlaisvinsiančios jį iš politinės, kaip ir iš ekonominės, religinės ir socialinės tapatybių, viziją (galbūt jos modelį). „*Politinė* emancipacija yra didelė pažanga; nors ji nėra paskutinė apskritai žmogaus emancipacijos forma, bet ji yra paskutinė žmogaus emancipacijos forma *esant* ligšiolinei pasaulio tvarkai. Savaime suprantame, čia kalbame apie tikrą, praktiškąją emancipaciją"[56].

Tai, ką Marxas rašo apie valstybę ir jos vaidmenį Europos istorijoje, yra labai gilu. Europietis, teigia Marxas, politiškai išsilaisvino iš religijos, „išstumdamas ją iš viešosios teisės sferos į privačios teisės sferą". Religija po tokių įvykių, kaip Reformacija ir nacionalizmo iškilimas, iš valstybės struktūros sudėtinės dalies tampa tik pilietinės visuomenės dalimi. „Religija tampa *civilinės visuomenės*, egoizmo sferos, *bellum omnium contra omnes* dvasia. Ji yra jau ne *bendrumo*, bet *atskirumo* pradas"[57].

Ši ištrauka padeda mums suprasti Marxo požiūrį į pilietinę visuomenę — ekonominių, religinių ir socialinių tironijų, kurioms individas yra pavaldus, areną. Kitaip nei Hegelis, kuris pilietinėje visuomenėje — šeimoje, klasėje ir vietinėje bendruomenėje — rado būtiną valstybės priedą, Marxas pilietinėje visuomenėje regi tik fragmentaciją ir susvetimėjimą, iš kurių kada nors žmogus turi būti išpainiotas. Jam būdinga Rousseau antipatija viskam, kas įtvirtina žmogaus atskirą, diferencijuotą tapatybę, ir visa Rousseau meilė tam, kas įtvirtina žmogų jo bendruomeninėje, arba, kaip Marxas vadina, „rūšinėje" tapatybėje. Šia prasme iš tiesų Marxas, kaip ir Rousseau, juokiasi iš prigimtinės teisės mokyklos reikalavimo suteikti *individualias* teises. Rousseau savo *Visuomenės sutartyje* skelbė, kad tuomet, kai žmogus taps tikros politinės bendruomenės nariu, jis atsisakys visų savo individualių teisių ir įgis naujas, grindžiamas savo kaip piliečio naryste. „Taigi visos vadinamosios žmogaus teisės, — rašo Marxas, — tėra susijusios vien su egoistišku žmogumi, tuo žmogumi, kuris yra, civilinės visuomenės narys, būtent užsisklendęs, prvačiais savo interesais bei asmeniška savivale tesirūpinantis, nuo bendruomenės atsiskyręs individas"[58]. *Šventojoje šeimoje* Marxas vėl rašo šia tema: „Buvo parodyta, kad *šiuolaikinė valstybė, pripažindama žmogaus teises*, elgiasi visai taip pat, kaip ir *antikinė valstybė, pripažindama vergovę*. Būtent, kaip antikinės valstybės *natūralus pagrindas* buvo vergovė, taip *natūralus šiuolaikinės valstybės pagrindas* yra civilinė visuomenė, o taip pat ir civilinės visuomenės *žmogus*, t. y. nepriklausomas žmogus, kurį su kitu žmogumi sieja tik privataus intereso ir *nesąmoningo* natūralaus būtinumo saitai, savo verslo ir savo paties bei svetimo *savanaudiško* poreikio *vergas*"[59].

Kai atsiranda valstybė kaip istorinis tipas, tarp jos ir religinių bei ekonominių pilietinės visuomenės elementų

turi kilti konfliktas. „Tiesą sakant, tokiais laikais, kai politinė valstybė iš civilinės visuomenės prievartos būdu atsiranda kaip politinė valstybė, kai žmogus išsivaduoti siekia politinio išsivadavimo forma, tuomet valstybė gali ir turi pagaliau *atsisakyti religijos, panaikinti* religiją, bet tik tuo atveju, kai valstybei ateina privatinės nuosavybės panaikinimo, kainų maksimumo, konfiskavimo, progresyvinių mokesčių įvedimo, gyvybių naikinimo — *giljotinos* — metas. Ypatingo pasitikėjimo savo jėgomis momentais politinis gyvenimas siekia nuslopinti savo prielaidas — civilinę visuomenę bei jos elementus — ir įsitvirtinti tikro, neprieštaringo rūšinio žmonių gyvenimo forma. Tačiau tai politinis gyvenimas gali padaryti tik *jėga* priešindamasis savo paties egzistavimo salygoms, tik paskelbęs revoliuciją *permanentine*"[60].

Iš šios ištraukos matyti, kad nereikia ieškoti svetimų, taktinių įtakų, kad būtų atsižvelgta į augantį Marxo susidomėjimą politine valdžia ir valdžios nauda, kad būtų suskaldyti išlikę privilegijų ir hierarchijos visuomenėje centrai ir suformuota bendra asociacija, kurioje individai, ne grupės ir ne klasės, būtų valstybės elementai. Jeigu iš Hegelio Marxas įgijo valstybės Europoje istorinio vaidmens pojūtį, tai iš Rousseau (kuris, žinoma, turėjo įtakos Hegeliui) jis perėmė valstybės kaip struktūros, pagrįstos laisvų nuo konfliktinių įsipareigojimų individų tiesiogine ištikimybe ir pasišventimu, pojūtį.

Kaip ir Rousseau, Marxas vienoje ištraukoje galėjo susieti griežtai analitinius ir chiliastinius elementus. Individualizuojančios istorinės valstybės per jos santykį su feodaline visuomene funkcijos Marxui, kaip ir Rousseau, puikiai pasitarnavo kaip samprotavimų apie ateitį schema. Rousseau priesakas, kad bendra valia ir jos išimtiniu susivienijimu individai visiškai išvengs konkurencinių santykių — šitaip būdami priversti realizuoti savo indi-

vidualybę, — atsispindi šioje Marxo ištraukoje apie ateities visuomenę: „Religija, šeima, valstybė, teisė, moralė, mokslas, menas ir t. t. tėra *ypatingi* gamybos būdai ir paklūsta visuotiniam jos dėsniui. Todėl teigiamas *privatinės nuosavybės* panaikinimas, kaip *žmogaus* gyvenimo įgijimas, yra teigiamas visokio susvetimėjimo panaikinimas, vadinasi, žmogaus grįžimas į *žmogiškąją*, t. y. visuomeninę savo esatį, atsisakius religijos, šeimos, valstybės ir t. t."[61]. Marxui, kaip ir Rousseau, visados būdinga žmogaus, iš prigimties apdovanoto jausmais ir gabumais, kurie, jam vystantis visuomenėje, jo atžvilgiu susvetimėjo ir įsikūnijo jį pavergusiose išorinėse institucijose, samprata. Revoliucija yra vienintelė priemonė, kurios pagalba gali būti pasiekta šio susvetimėjimo pabaiga ir žmogui sugrąžinti jo sugebėjimai. Iš čia gyva politinė revoliucijos funkcija Marxo mintyje.

„Politinis revoliucijos aspektas susideda iš politiškai nepaveiktų klasių judėjimo iki jų pašalinimo iš politinio gyvenimo ir valdžios pabaigos. Tai yra valstybės, abstrakčios visumos, požiūris, kuris gyvuoja, tik atskyrus ją nuo tikrojo gyvenimo, ir kuris yra neįsivaizduojamas be organizuotos opozicijos tarp universalios žmogaus idėjos ir jo individualaus egzistavimo. Taigi politinė revoliucija šiuo siauru ir prieštaringu požiūriu taip pat organizuoja valdančiąją klasę visuomenėje pačios visuomenės sąskaita"[62].

Po šios ištraukos eina pagrindinis paragrafas, išplečiantis analitinę viziją iki mesianistinės vilties: pirmą kartą istorijoje pasirodžiusios politinės valdžios visagalybės pabaigos vilties. „Revoliucija apskritai — egzistuojančios valdžios nuvertimas ir egzistuojančių socialinių santykių suardymas — yra politinis aktas. Be revoliucijos socializmas negali vystytis. Jam reikalingas šis politinis aktas, kaip reikalingas nuvertimas ir suardymas. Bet kai tik pra-

sideda jos organizacinė veikla, kai tik jos pačios tikslas ir dvasia iškyla į paviršių, socializmas netenka šios politinės priedangos“[63]. Paskutinis sakinys, žinoma, išsako pačią esmę. Ši ištrauka buvo parašyta prieš penkerius metus iki pasirodant *Manifestui,* ir daugeliu atvejų tai yra svarbiausias sakinys, kada nors rašytas Marxo apie socializmo ateities politiką. Ši mito užuomazga leido intelektualų marksistų kartoms nesunkiai savo protuose susieti politinės valdžios negailestingo įtvirtinimo ir absoliučios centralizacijos programas su fanatišku tikėjimu, kad socializmo tikslui ir dvasiai morališkai įsigalint, politinė valdžia egzistencine prasme išnyks. Ne be priežasties Leninas vadino bolševikus „šiuolaikinės socialdemokratijos jakobinais“.

Tuo pačiu būdu, kuriuo organizuota Prancūzijos revoliucijos valdžia tarnavo modeliu marksistiniam būtinam revoliucinės valdžios sujungimui, tradicinių autoritetų atomizacijai, revoliucinės politinės valdžios racionalizacijai ir generalizacijos priėmimui, ja buvo pasinaudota kaip centralizacijos modeliu, kuris, kaip Marxas ir Engelsas niekada neabejojo, turėtų lemiamą reikšmę socialistiniams tikslams pirmoje revoliucijos stadijoje. Marxas išreiškė savo susižavėjimą Prancūzijos revoliucijos centralizacija, kuri kaip „milžiniška šluota“ nušlavė visą tradicinės Prancūzijos visuomenės lokalizmą, pliuralizmą ir komunalizmą. „Centralizuota valstybinė valdžia, — rašo jis įvadiniame sakinyje, primenančiame Tocqueville'į, — su savo visur esančiais organais, sukurtais, vadovaujantis sistemingu ir hierarchiniu darbo pasidalijimu: nuolatine armija, policija, biurokratija, dvasininkais ir teisėjų luomu egzistuoja nuo absoliutinės monarchijos laikų, kai ji buvo stiprus begimstančios buržuazinės visuomenės ginklas kovoje prieš feodalizmą. Bet dvarininkų ir bajorų teisės, vietinės privilegijos, miestų ir cechų mono-

polijos ir provincijų statutai — visas šis viduramžinis šlamštas stabdė jos vystymąsi. Milžiniška XVIII amžiaus Prancūzijos revoliucijos šluota nušlavė visas šias atgyvenusias seniai praėjusių laikų liekanas ir tuo būdu nuvalė nuo visuomeninės dirvos paskutines kliūtis šiuolaikinės valstybės rūmams pastatyti"[64].

Napoleoną Marxas vertino irgi kitaip nei Tocqueville'is. Napoleonas, teigia Marxas, aiškiai suprato modernios valstybės prigimtį ir atstovavo paskutinei revoliucinio terorizmo kovai prieš pilietinę visuomenę ir jos politiką, kurią pradėjo Revoliucija. Vis dėlto Napoleonas „praktikavo terorizmą, pakeisdamas nesibaigiančią revoliuciją nesibaigiančiu karu". Akivaizdu, kad Marxas suprato taktiką, kurios ėmėsi Napoleonas, kad nacionalizuotų, monopolizuotų ir centralizuotų ekonominį ir intelektualinį gyvenimą Prancūzijoje. Ir beveik neabejotina, kad jis turėjo omenyje jakobinų ir Napoleono centralizacijos modelį, kai *Komunistų partijos manifeste* jis ir Engelsas suformulavo jį kaip būtiną revoliucijos „labiausiai išsivysčiusiose šalyse" sąlygą. Šis modelis apėmė kreditų ir bankų centralizaciją, komunikacijos ir transporto priemonių sutelkimą valstybės rankose; fabrikų ir kitų gamybos priemonių, kurių savininkė buvo valstybė, išplėtimą; pramoninės armijos įkūrimą, ir t. t.[65]

Marxas sugebėjo labai rafinuotai įvertinti biurokratijos vaidmenį europietiškos vyriausybės vystymesi. „Ši vykdomoji valdžia su savo milžiniška biurokratine ir karine organizacija, su savo sudėtinga ir dirbtine valstybės mašina, su pusės milijono valdininkų armija greta dar pusės milijono kariuomenės, — šis baisus parazitinis organizmas, kaip tinklas apraizgantis visą Prancūzijos visuomenės kūną ir užkemšantis visas jo poras, atsirado absoliutinės monarchijos laikais, žlungant feodalizmui, kurio žlugimą jis padėjo pagreitinti. Senjorinės žemės savinin-

kų ir miestų privilegijos pavirto taip pat gausiais valstybės valdžios atributais, feodaliniai didikai — apmokamais valdininkais, o margas kaip prekių pavyzdžių rinkinys, prieštaringų viduramžių suvereninių teisių žemėlapis — taisyklingu valstybės valdžios planu, kur darbas yra taip padalytas ir centralizuotas, kaip fabrike. Pirmoji Prancūzijos revoliucija, kurios uždavinys buvo panaikinti visas vietines, teritorines, miestų ir provincijų separatines valdžias, siekiant sudaryti pilietinę nacijos vienybę, turėjo išplėsti tai, ką buvo pradėjusi absoliutinė monarchija: centralizaciją, bet kartu ir vyriausybinės valdžios apimtį, atributus ir jos pagalbininkų skaičių. Napoleonas ištobulino šią valstybės mašiną"[66]. Tocqueville'is nebūtų galėjęs ką nors daugiau pridurti. Šios mintys buvo užrašytos 1852-aisiais, praėjus septyniolikai metų, kai buvo išleista *Apie demokratiją Amerikoje*, likus trejiems metams iki išleidžiant Tocqueville'io veikalą apie senąjį režimą. Tačiau tuo panašumas ir pasibaigia.

Kad socializmui pačiam gali iškilti biurokratijos problema, darant prielaidą apie ekonominių jėgų, kurias *Komunistų partijos manifestas* priskiria revoliucijai, centralizaciją, Marxui nelabai terūpi. Kaip politinė valdžia praranda savo politinį pobūdį, kai nuverčiama kapitalistų klasė, taip, matyt, ir vyriausybinė administracija praranda savo biurokratinę prigimtį. Leninas, rašydamas apie socialistinę administraciją, tikrai manė prisilaikąs marksistinės šių dalykų sampratos: „Kapitalizmas kiek tik galima supaprastino tam būtiną buhalteriją ir kontrolę, iki jos tapo išskirtinai paprastomis stebėjimo, užrašymo ir receptų išrašymo operacijomis, prieinamomis kiekvienam, kuris moka skaityti ir rašyti ir žino pirmas keturias aritmetikos taisykles <...>, kai dauguma valstybės funkcijų yra sumenkinamos iki pačių darbininkų buhalterijos ir kontrolės, ji nustoja būti „politine" valstybe. Valstybinės

funkcijos pakeičiamos iš politinių į paprastas administracines funkcijas <...> Visa visuomenė taps viena įstaiga ir vienu fabriku su vienodu darbu ir užmokesčiu"[67].

Nors Marxas ir Engelsas buvo abejingi kiekvienai politinės valdžios, kuri galėtų kilti beklasėje visuomenėje, problemai, jie, kaip ir prieš juos Benthamas, veikiau laikėsi gerai išplėtotos fabriko, kaip socialinio autoriteto, įsikūnijimo industrializme sampratos. Esė *Apie autoritetą*, rašytoje 1874-aisiais, Engelsas išreiškė savo panieką anarchistiniam viso autoriteto išnykimo, nuvertus kapitalizmą, laukimui.

Socializmas, teigia Engelsas, užuot reiškęs išsilaisvinimo iš visokio autoriteto nirvaną, *privalo* išsaugoti tam tikrą pastovų autoritetą, įtvirtintą technologijos ir didelio fabriko disciplinų. Engelso mintys apie ateities darbą socializmo sąlygomis yra įtaigios.

„Visi šie darbininkai — vyrai, moterys ir vaikai — priversti pradėti ir baigti darbą tomis valandomis, kurias nustato garo autoritetas, kuriam nerūpi asmeninė autonomija. <...> Atskirų asmenų valia visados turi paklusti, o tai reiškia, kad klausimai sprendžiami autoritariškai. Automatinis didelio fabriko mechanizmas pasirodo kur kas despotiškesnis, negu smulkieji kapitalistai, kuriems dirba darbininkai. Bent tiek, kiek tai liečia darbo valandas, ant šių fabrikų vartų galima parašyti: *Lasciate ogni autonomia voi che entrate.* Jei žmogus mokslu ir kūrybiniu genijumi pajungė sau gamtos jėgas, tai jos jam keršija, pajungdamos jį patį, kiek jis jomis naudojasi, tikram despotizmui, nepriklausomai nuo bet kurios socialinės organizacijos. Norėti panaikinti autoritetą stambiojoje pramonėje, reiškia norėti panaikinti pačia pramonę panaikinti verpiamąją garo mašiną, kad grįžtume prie ratelio"[68].

Pakankamai aišku, kad Engelso mąstymas nebuvo utopiškas ir romantiškas, ir net jeigu jo samprotavimai ne

visiškai tobulai atitiko Marxo požiūrį šia tema, jie tikrai įsiliejo į pagrindinę marksistinės tradicijos srovę, kuri pasiekė kulminaciją Rusijoje 1919-aisiais. Visais atvejais galima manyti, kad jo samprotavimai iš tiesų esmingai išreiškia Marxo požiūrį, nes Marxas niekada jo neatmetė, ir jie visuomet atitiko nuomonę, kurią Marxas be paliovos skelbė nuo savo ankstyvųjų darbų, t.y. būtent istorija kiekvienos vystymosi stadijos užuomazgoje nustato tikruosius kitos stadijos bruožus ir tikrąją jos esmę. Pasak Marxo, kapitalizmui šlovę pelnė jo suformuota pramoninė ir technologinė sistema. Kapitalizmas kaip socialinių santykių tinklas kartu su politine valdžia turėtų būti sunaikintas, tačiau ne plataus masto pramonė, technologija ir jas atitinkančios disciplinos.

Autoriteto racionalizacija — Weber

Kontrastas tarp tradicinės ir modernios visuomenės Weberiui, kaip ir Tocqueville'iui ir Marxui, sudaro esminį foną jo valdžios teorijai. Moraliniu požiūriu Weberį su Marxu sieja ta pati gija, kuri su Marxu sieja ir Tocqueville'į. Weberio darbuose yra net daugiau pesimizmo Vakarų politinės valdžios ateities atžvilgiu negu Tocqueville'io mintyje. Visų esminių Weberio politinės valdžios istorijos analizės elementų prototipas yra Tocqueville'io nustatytas panašumas tarp socialinio egalitarizmo ir politinės galios centralizacijos. Racionalizacijos principas pasitarnauja Weberio tikslams beveik tuo pačiu būdu, kokiu Tocqueville'iui pasitarnavo lygybės principas. Abiem atvejais pavieniam, dominuojančiam modernizmo aspektui suteikiama dinamiška, net priežastinė, istorinė reikšmė. Tai, ką Tocqueville'is apibendrindamas vadina „aristokratiškumu", Weberis vadina „tradiciškumu".

Vis dėlto Weberis suteikia pagrindiniams savo valdžios teorijos elementams universalumo, sociologinio pri-

taikymo visuotinumo, laipsnį, kurio stinga Tocqueville'iui. Jo autoriteto sampratoje mažai yra apgalvotos taksonomijos, nėra jokių pastangų išgauti iš konkrečių duomenų apie Vakarų Europos ar Amerikos visuomenę prognozuojamas analizės perspektyvas, kurios geriau paaiškintų antikinį pasaulį arba ne Vakarų visuomenes. Neabejotina, kad Tocqueville'is, progai pasitaikius, galėjo pasinaudoti konkrečia medžiaga kaip pagrindu refleksijoms, turinčioms abstraktų ir universalų pritaikymą. Tačiau visa tai labai skiriasi nuo ryžtingų Weberio mokslinių pastangų formuluoti sąvokas, kurios galėtų būti vartojamos visuomenės tyrimui, neatsižvelgiant į laiką ir vietą. Weberio pastangų sėkmę akivaizdžiai liudija beveik visuotinis jo pagrindinių kategorijų pritaikymas šiuolaikiniuose tyrinėjimuose. Vargu ar būtų perdėta teigti, kad dauguma šiomis dienomis vykdomų tyrinėjimų, skirtų plataus masto formaliai organizacijai ir naujų ne Vakarų pasaulio tautų perėjimui nuo tradicinių prie modernių valdymo tipų, vadovaujasi kategorijomis, kurias Weberis naudojo aiškindamas autoriteto ir valdžios Vakaruose istoriją. Ir Weberio biurokratijos, kartu ir jos vaidmens nevyriausybinėse visuomenės ir kultūros sferose, analizė nėra tik atskaitos taškas dabartiniams tyrinėjimams; su retomis ir nežymiomis išimtimis ji yra šių tyrinėjimų esmė. Niekas dar nepapildė Weberio biurokratijos teorijos (tiksliau būtų sakyti — vizijos) jokiu teoriniu elementu, kuris nebūtų bent numanomas paties Weberio tvirtinimuose šiuo klausimu.

Pradėkime nuo trijų „dominavimo" tipų, kuriuos Weberis vienaip ar kitaip mato visose visuomenėse: tradicinio, racionalaus ir charizmatinio. Pirmieji du dėl analitinių tikslų yra svarbesni autoriteto sociologijoje. Trečiasis, charizmatinis, paties Weberio aiškinimu, egzistuoja gryna forma istorijoje tik trumpomis akimirkomis; jam lemta

beveik tuoj pat būti pakeistam į tradicinį arba racionalų autoritetą. Apie jį nedaug užsiminsime, nes manau, kad tinkamesnė vieta plačiam charizmatinio autoriteto tyrimui yra skyrius apie religiją kaip šventybę.

Tradicinis autoritetas. „Įpareigojančios koordinacijos sistema bus vadinama 'tradicine', jeigu ji bus legitimuojama, remiantis tvarkos ir ją palaikančių kontrolės galių, kaip paveldėtų iš praeities, 'buvusių visados', šventumu. Asmuo arba asmenys, turintys autoritetą, yra skiriami pagal tradiciškai perduodamas taisykles. Paklusnumo objektas yra asmeninis individo autoritetas, kurį jam suteikia jo tradicinis statusas. Organizuota grupė, kuri turi autoritetą, paprasčiausiai remiasi asmeninio lojalumo santykiais, išugdytais bendrame švietimo procese“[69]. Tradicinio autoriteto legitimacija atsiranda ne iš proto ar abstrakčios taisyklės, bet iš įsitikinimo šio autoriteto senumu, jo paveldėta ir nepažeidžiama išmintimi, kuri pranoksta kiekvieną atskiro žmogaus protą. Jo socialinė esmė yra tiesioginis asmeninis santykis tarp tų, kuriuos jis liečia: mokytojo ir mokinio, tarno ir šeimininko, mokinio ir religinio lyderio ir t. t. Tokioje sistemoje nėra jokios aiškios diferenciacijos tarp „politinio“ ir „moralinio“ autoritetų. Karaliaus autoritetas visų pirma yra asmeninis, ne teritorinis ir jį pripažįsta kitų rangų valdovai, kunigaikščiai, perai ir pan., kuriems yra pavaldūs žemiau jų esantys vasalai, lygiai kaip jie yra pavaldūs karaliui. Tokiai sistemai būdingas „aparatas“ susideda arba iš asmeninių tarnų — dvaro pareigūnų, giminaičių, favoritų, — arba iš asmeniškai ištikimų vasalų ir duoklę mokančių lordų. Esminį tradicinio autoriteto pavyzdį Weberis kaip ir visi kiti sociologai mato viduramžiuose.

Racionalus autoritetas yra visai kitokios prigimties. Jį charakterizuoja biurokratija, asmeninių santykių, kurie yra

tradicinės visuomenės esmė, racionalizacija. Teisinis dominavimas visuomenėje egzistuoja tuomet, kai „taisyklių sistema, taikoma pasitelkus teismą ir administraciją ir atsižvelgiant į nustatytus principus, galioja visiems grupei priklausantiems nariams"[70]. Nors ši autoriteto forma nėra egalitarinė — ji turi savus funkcijų ir atsakomybės sluoksnius, — vis dėlto ji pabrėžia lygybę, kurios stinga tradicinėje tvarkoje. Visi yra lygūs juos specifiškai valdančių taisyklių atžvilgiu. Pabrėžiamos taisyklės, o ne asmenys ar papročiai. Aukščiausia yra organizacija, kuri iš prigimties siekia didinti savo pačios racionalizaciją, sumenkindama giminystės, draugystės ar įvairių kitų faktorių, taip pat ir pinigų, kurie labai stipriai veikia tradicinę visuomenę, įtaką. Čia, kaip ir tradicinėje tvarkoje, yra ir funkcijos, ir autoritetas, ir hierarchija bei paklusnumas, tačiau jie suvokiami kaip griežtai kylantys iš proto organizacinio pritaikymo.

Charizmatinis autoritetas būdingas individui, kuris gali apreiškimo, maginės galios ar tiesiog beribio asmeninio patrauklumo pagalba įrodyti, kad jis turi charizmą, unikalią įsakinėjimo jėgą, kuri liaudies sąmonėje tampa svarbesnė už visa, ką paliko tradicija ar įstatymas. Charizmatinis vadovavimas, esantis arba religijoje, arba politikoje, beveik visuomet numato kaip tam tikrą svarbų savo iškilimo punktą dramatišką mostą valstybės ar bažnyčios atžvilgiu. Jėzus, Budha, Mahometas, Cezaris, Cromwellis, Napoleonas (kurio *coup d'etat*, kaip minėjau, buvo pirminis susižavėjimo šiuo autoriteto tipu šaltinis devynioliktame amžiuje), atstovauja ne tik individualaus genijaus (lotyniška prasme) proveržiui, bet ir dramatiškam konfliktui arba su šventąja tradicija, arba su racionalia administracija. Revoliucija, religinė ar politinė, yra charizmatinio autoriteto palaikymo esmė, nes pats jos povei-

kis žmonėms iš esmės keičia taisykles ir tradicijas, kurių paprastai laikosi žmonės. Tačiau savo grynąja forma charizmatinis autoritetas pačia savo prigimtimi iš tikrųjų negali būti stabilus ir ilgai trunkantis. „Charizmos lemtis, — rašė Weberis, — kad ir kur ji pasirodytų nuolatinėse bendruomenės institucijose, yra atverti kelią tradicijos ir racionalios socializacijos galioms. Šis charizmos silpnėjimas žymi mažėjančią individualios veiklos svarbą. Ir iš visų šių galių, menkinančių individualios veiklos svarbą, labiausiai neįveikiama yra *racionali disciplina*"[71].

Taigi charizmatinis autoritetas yra ne tiek autoriteto tipas, kiek dėl savo griežtos ir grynos formos pasikeitimo, kurį sukelia kokio nors žymaus individo poveikis, būdas. Paskui atsitinka, kad jo „žinia" tampa tradicionalizuota ar racionalizuota — arba viena ir kita kartu. Weberis mini charizmos „rutinizaciją": neišvengiamą didžiojo žmogaus arba didžiojo įkvėpimo momento išnykimą. Tačiau charizmos rutinizacija netrukus, kaip pats Weberis aiškiai ir įtaigiai parodo, suskyla į du tikrus autoriteto tipus: tradicinį ir racionalų[72].

Nekalbant jau apie akivaizdų Weberio tradiciškumo ir racionalumo sąvokų santykį su mąstymo srovėmis, kurios kilo kaip Prancūzijos revoliucijos išdava, labiau specifinis santykis sieja jo sąvokas ir Tönnieso *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft*. Tönnieso įtaka, pasireiškusi Weberio bendruomenės apibrėžime ir jo santykyje su asociacija, prilygsta Tönnieso politinės valstybės įvaizdžio įtakai. Tönniesas laikė modernią valstybę pirmine *Gesellschaft* manifestacija, jos reguliarizuotus teisinius kodus ir procedūras — tokiomis pačiomis *Gesellschaft* išraiškomis kaip ir ekonominiai elementai, kurie paprastai dažniau akcentuojami. Tereikia atkreipti dėmesį į šią ištrauką iš Tönnieso knygos:

Valstybė vis labiau išsilaisvina iš praeities tradicijų ir papročių bei tikėjimo jų svarba. Taigi įstatymo formos iš

tradicijų ir liaudies papročių produkto tampa grynai legaliu įstatymu, politikos produktu. Valstybė, jos ministerijos ir individai yra vieninteliai išlikę agentai vietoj gausių ir įvairialypių draugijų, bendrijų ir sandraugų, išaugusių organiškai. „Žmonių charakteriai, kuriuos veikė ir formavo iki šiol egzistavusios institucijos, patiria naujus pokyčius, prisitaikydami prie naujų sutartinių teisinių konstrukcijų. Šios ankstesnės institucijos praranda tvirtą pagrindą, kurį joms teikė liaudies papročiai, tradicijos ir įsitikinimas jų neklaidingumu"[73].

Čia beveik neabejotinai yra tiesioginis Weberio garsiojo racionalizacijos principo šaltinis; šis principas pakelia jo tradiciškumo ir racionalumo sąvokas iš paprastos klasifikacijos į tokią aukštą jų kaip elementų istorijos filosofijoje poziciją, kuri būdinga Tocqueville'io, Marxo arba Tönnieso sąvokoms. Kaip Tocqueville'is įžvelgė modernios valdžios pavidalą formuojančioje lygybės įtakoje, kaip Marxas regėjo ją dialektinėje kovoje, o Tönniesas — perėjime iš *Gemeinschaft* į *Gesellschaft*, Weberis reziumavo jį kaip racionalizacijos procesą, kuris prasidėjo viduramžiais, kuris vyksta iki pat šių dienų ir kurio pabaiga regima ne daugiau nei egalitarizmo, dialektikos ar *Gesellschaft*.

Demokratija ir kapitalizmas — aukščiausios modernaus pasaulio tikrovės atitinkamai Tocqueville'iui ir Marxui — yra, Weberio nuomone, tik ypatingos fundamentalesnės racionalizacijos jėgos manifestacijos. Vyriausybės racionalizacija, apimanti centralizaciją, generalizaciją, kaip ir valdžios abstrakciją, atvedė Europą iš feodalizmo per absoliučias monarchijas į šiuolaikinę tautinę valstybę su jos demokratine forma. Jeigu bus užkirstas kelias jai toliau vystytis į labiau užbaigtą, net totalitarinę biurokratinės racionalizacijos formą, tai tik dėl nuolat trunkančios moralinių ir estetinių vertybių, kurias žmonės vis tebelaiko grynojo racionalumo ribomis, jėgos.

Panašiai ir ekonomijos racionalizacija per patobulintą kainų skaičiavimą, racionalius darbo būdus, laipsnišką nuosavybės atskyrimą nuo politinės valdžios *(dominium)* ir kitas priemones įgyvendino tai, ką vadiname moderniuoju kapitalizmu. Marxui kapitalizmą visų pirma charakterizavo nuosavybės privatumas ir gyventojų pasiskirstymas į dvi savininkų ir darbininkų grupes. Weberiui šie elementai yra ne esminiai, o veikiau atsitiktiniai. Maža to, ir čia Weberis griežtai ir ilgam išsiskyrė su marksistais, socializmas, užuot buvęs kapitalizmo priešybė, būtų tik esminių kapitalizmo savybių suintensyvinimas ir išplėtimas. Socialistinėje sistemoje racionalizacija, biurokratija ir mechanizacija dominuotų žmonių gyvenimams dar labiau nei kapitalizme.

Iš visų konceptualinių elementų Weberio autoriteto teorijoje jį labiausiai išgarsino biurokratija. Kaip matėme, biurokratija patenka į Weberio racionalaus dominavimo kategoriją; ji yra hierarchijos būdas, išstumiantis paveldimą, charizmatinį ir arba tradicinį autoritetą, kai ekonomika arba vyriausybė (arba religija, švietimas, kariuomenė ar kuri nors kita institucija visuomenėje) įgyja struktūrą specifiniais būdais.

Visų pirma yra „fiksuotų ir oficialių jurisdikcijos sferų, kurios paprastai reguliuojamos taisyklių, t. y. įstatymų arba administracinių nuostatų, principas"[74]. Įprastinės veiklos sritys yra paskirstomos kaip oficialios pareigos, o autoritetas duoti įsakymus yra paskirstytas stabiliu ir numatomu būdu, šitaip pakeisdamas atsitiktinį ir sporadinį giminystės ar paveldimo autoriteto pobūdį. Pasirūpinama „reguliariu nenutrūkstamu šių pareigų vykdymu ir atitinkamų teisių įgyvendinimu". Viešajame valdyme tokia sistema visuomet tapatinama su biurokratija, bet ta pati pamatinė sistema egzistuoja moderniame versle ir yra žinoma kaip menedžmentas.

Iš pamatinio fiksuotos ir oficialios jurisdikcijos principo išplaukia tokios gyvybinės praktikos ir kriterijai, kaip komunikacijos, autoriteto ir apeliacijos kanalų reguliacija; funkcinė pareigų pirmenybė prieš jas užimantį asmenį; rašytinių, oficialių įstatymų akcentavimas vietoj atsitiktinių, tiesiog asmeninių įsakymų ir įgeidžių; griežtas oficialios tapatybės atskyrimas nuo asmeninės tvarkant reikalus ir prižiūrint finansus; tam tikrų pareigų arba funkcijų „ekspertiškumas" ir jo ugdymas; griežta oficialaus verslo pirmenybė prieš asmeninį įmonės valdyme; pagaliau visų įmanomų veiklos rūšių ir funkcijų pajungimas aiškioms ir specifikuojančioms taisyklėms; taisyklėms, kurios iš prigimties turi kartu ir didaktinę, ir autoritarinę reikšmę[75].

Tokia yra Weberio demokratijos apibrėžimo reikšmė. Tačiau tai, jeigu tuo ir būtų pabaigta, reikštų, kad tiesiog pasiliekama aprašymo ir taksonomijos sferoje. Tai, kas išsiskiria iš Weberio biurokratijos teorijos, yra būdas, kuriuo Weberis susieja ją su pagrindinėmis Europos politinės, ekonominės ir socialinės istorijos srovėmis. Biurokratizacija Weberiui yra galinga istorinio racionalizacijos principo manifestacija. Biurokratijos augimas vyriausybėje, versle, religijoje ir švietime yra kultūros racionalizacijos aspektas, kuris, Weberio manymu, taip pat pakeitė meno, dramos, muzikos ir filosofijos prigimtį. Biurokratija, trumpai tariant, yra istorinis procesas, per kurį mes galime įvertinti daugelį dalykų, skiriančių modernųjį pasaulį nuo viduramžių pasaulio (taip pat ir analogiškas diferenciacijas antikiniame ir Azijos pasaulyje; biurokratija Weberiui yra priemonė paaiškinti tiek Kinijos, Indijos ir antikinės Romos, tiek Europos visuomenėms).

Būtent Weberio biurokratijos, kaip esminės ir plačios modernaus Vakarų žmogaus apsupties, identifikacija iškelia jo autoriteto sociologiją virš empirinės banalybės.

Joje, kaip ir jo platesnėje ir išsamesnėje racionalizacijos vizijoje, glūdi tiek laisvės, tiek despotizmo galimybės. Be visuomenės biurokratizacijos su jos besąlygišku universalių žmonių savybių ir teoriniu visų asmeninių ir ribotų požymių pašalinimu moderni laisvė ir demokratija dažniausiai būtų neįmanomos. Jei Tocqueville'is pavaizdavo demokratiją kaip valdžios kolektyvizacijos ir centralizacijos istorijos fazę, tai Weberis ją vaizduoja kaip biurokratizacijos manifestaciją. Tocqueville'io teiginys, kad demokratijos progresas šalyje gali būti išmatuotas pagal jos samdomų pareigūnų panaudojimo laipsnį, aidu atsikartoja Weberio sociologijoje. Tačiau lygiai teisinga yra teigti, kad taisyklės, įstaiga ir bylos gali žmogaus dvasiai lengvai primesti ryškesnį ir skvarbesnį despotizmą nei bet kuris kitas prieinamas atskiro monarcho ar aristokratijos galiai. Weberio melancholiškus svarstymus šia tema aptarsime paskutiniame mūsų knygos skyriuje, nes jie iš dalies išreiškia susvetimėjimo, kuris apima ir kitas sritis, nuotaiką.

Weberis labiau už kitus yra „organizacinės revoliucijos" sociologas. Šios revoliucijos neteko patirti K. Marxui, kaip ir turėjo būti, turint omenyje jo nuoširdų tikėjimą privačios nuosavybės visagalybe. Weberis parodo, kad svarbiausia iš modernios istorijos tendencijų yra nuoseklus nuosavybės paskatų pakeitimas organizacinėmis. Daug anksčiau už Berle ir Meansą, kurie 1930-aisiais parašė savo žymiąją studiją apie modernią korporaciją ir „nuosavybės atomo skilimą" į pasyvų turėjimą ir aktyvią administraciją, Weberis šią temą padarė savo modernios organizacijos teorijos pagrindu. Nuo administracijos, pažymėjo Weberis, tapo priklausomos daugelis privilegijų, valdžių ir įpareigojimų, kurie anksčiau buvo neatskiriami nuo nuosavybės. Viduramžių visuomenėje „nuosavybės" ir „suvereniteto" sąvokos nelabai buvo žinomos

kaip nepriklausomos esmės, nes buvo pažymėtos tradicinės visuomenės žyme. Kaip pabrėžia Weberis, būtent dėl kūrybiško racionalizacijos pobūdžio po viduramžių ėjusiais šimtmečiais valdžia ir nuosavybė pamažu atsiskyrė praktikoje ir buvo griežtai išskirtos teorijoje. Tačiau, artėjant dvidešimtam amžiui, racionalizacija pakėlė šį procesą į naują lygmenį. Dar kartą abu elementai buvo sulydyti į vieną, tik šį kartą „viena" yra ne nuosavybė ir net ne valdžia įprastine prasme, o administracija — dar tiksliau, administracija, glūdinti biurokratizacijos, savitikslės organizacijos, procesuose. Taigi ligoninė galų gale ima nebe aptarnauti ligonių, bet rūpintis pačia savimi; universitete, bažnyčioje ir profesinėje sąjungoje dėl racionalizacijos procesų pradeda vyrauti vidiniai organizaciniai tikslai; visa tai Weberiui yra natūrali ir neišvengiama pasekmė to proceso, kuris prasidėjo tuomet, kai tiesioginį, pagrįstą nuosavybe viešpatavimą pakeitė racionalesni vadovavimo ir administravimo procesai.

Vadovavimui, t. y. „viešpatavimui", senąja prasme, pamažu įtvirtinus racionalios administracijos atsakomybę, atitinkamai pakito „politinės" veiklos sfera, skatindama, kaip numatė Weberis, tokias renkamų pareigūnų savybes, kurios turėtų kuo mažiau bendro su organizacija, o vis daugiau su savybėmis, kurias Weberis apibendrino žodžiu „demagogas". „Nuo tada, kai buvo įkurta konstitucinė valstybė, ir tikrai nuo tada, kai buvo įkurta demokratija, 'demagogas' buvo tipiškas politinis lyderis Vakaruose. <...> Šiuolaikiniai demagogai taip pat naudojasi oratoriaus menu, net milžinišku mastu, jeigu turėsime omenyje rinkimų kalbas, kurias sako šiuolaikinis kandidatas. Tačiau spausdinto žodžio nauda trunka ilgiau. Politinis publicistas ir pirmiausia žurnalistas šiais laikais geriausiai atstovauja demagogų rūšiai"[76].

Dėl šito kyla konfliktas tarp demokratijos ir biurokratijos, kurį Weberis matė didėjantį moderniose tautose. Kaip ir Tocqueville'is, jis suvokė funkcinį santykį tarp demokratijos ir biurokratijos, vieną besivystančią kitoje, abi turinčias bendrą priešą — paveldėtas privilegijas. Kaip ir Tocqueville'is, Weberis matė, kad kada nors ateis laikas, kai moralinis demokratijos tikslas — žmonių valdžia — dėl augančios šios valdžios instrumento — biurokratijos — reikšmės daugiau negalės būti įgyvendintas. Robotas atsisuks prieš savo šeimininką. Būtent ši dehumanizacijos forma vis labiau traukė Weberio dėmesį.

Įvairiais būdais šitai pateko ir į kitų mąstytojų akiratį: įžvalgiausiai ir tiksliausiai tai aprašė Robertas Michelsas veikale *Politinės partijos: sociologinė studija apie modernios demokratijos oligarchines tendencijas*[77]. Šioje knygoje yra kai kas svarbiau už biurokratijos kritiką. Joje kruopščiai tyrinėjami visi politinio modernizmo aspektai — liaudies suverenitetas, partinė sistema, administracinė centralizacija ir moralinių bei kultūrinių vertybių, spaudžiant masėms, politizacija. Bet sutelkime dėmesį į jo biurokratijos sampratą, kurią tiesiogiai galima suvokti iš Weberio perspektyvos.

„Biurokratija, — rašo Michelsas, — yra prisiekęs individualios laisvės ir drąsios iniciatyvos vidaus politikoje priešas. Priklausomybė nuo aukštesnių autoritetų, būdinga vidutiniam tarnautojui, slopina individualybę ir uždeda visuomenei, kurioje tarnautojai dominuoja, smulkiaburžuaziškumo ir banalumo žymę. Biurokratinė dvasia sugadina charakterį ir yra moralinio skurdo priežastis. Kiekvienoje biurokratijoje galime pamatyti postų vaikymąsi, paaukštinimo maniją ir vergišką šliaužiojimą prieš tuos, nuo kurių paaukštinimas priklauso; klesti arogancija prieš pavaldinius ir vergiškumas prieš viršininkus... Galime net pasakyti, kad kuo labiau krinta į akis biuro-

kratijai būdingas uolumas, pareigos jausmas, pasišventimas, tuo labiau atsiskleidžia jos menkumas, siaurumas, griežtumas ir ribotumas“[78].

Michelsas šiais žodžiais apibūdina valstybinę — ir ypač Prūsijos — biurokratiją, tačiau jo knygos esmė — beveik tokia pati masinių demokratinių ir socialistinių judėjimų charakteristika. Kur Weberis dažniausiai kovėsi su oficialių ir vyriausybinių įstaigų biurokratizacija, Michelsas ima tyrinėti tuos darbininkų klasės judėjimus — tarp jų ir marksistinius, — kurie tariamai paskatino biurokratinio valdymo ir biurokratinio kapitalizmo struktūrą. Michelsas daro išvadą, kad tai, ką atrandame, yra ne kas kitas, o socialistinės organizacijos ir mąstymo pertvarkymas, kalbant priešo kalba.

„Marksistinė ekonominė doktrina ir marksistinė istorijos filosofija nenustoja mąstytojams būti didžiai patraukli. Tačiau marksizmo trūkumai tampa akivaizdūs iškart, kai tik patenkame į praktines administracijos ir valstybinės teisės sritis, nekalbant jau apie klaidas psichologinėje ir net dar paprastesnėse sferose“. Socialistinė teorija arba virto neįmanomo individualizmo svajonėmis, arba, priešingai, „ji pateikė pasiūlymus, kurie (neabejotinai būdami priešingi puikioms jų autorių intencijoms) negalėjo individo nepavergti masei“[79]. Daugiau nei pusę amžiaus, pažymi Michelsas, socialistai kūrė pavyzdinę organizaciją. „Dabar, kai trys milijonai darbininkų yra organizuoti — daugiau, nei buvo manoma, reikės, norint užtikrintai nugalėti priešą, — partija gali džiaugtis biurokratija, kuri, turint omenyje jos pareigos, uolumo ir paklusnumo hierarchijai sąmonę, varžosi su pačia valstybe; iždai — pilni; sudėtingas finansinių ir moralinių interesų išsišakojimas apima visą šalį... Taigi iš priemonės organizacija tampa tikslu“[80].

Aiškindamas tai, ką jis laiko politinės veiklos, jei tik ji yra sėkminga ir pritraukia daugelį, biurokratizacijos neišvengiamybe, Michelsas nurodo „geležinį oligarchijos dėsnį":

„Organizacijoje glūdi tendencija į oligarchiją. Kiekvienoje organizacijoje, ar tai būtų politinė partija, ar profesinė sąjunga, ar koks nors kitas tos rūšies susivienijimas, šitai labai aiškiai atspindi aristokratinė tendencija. Organizacijos mechanizmas, suteikdamas struktūrai solidumą, sukelia rimtus pokyčius organizuotoje masėje, visiškai apversdamas atitinkamas vadovų ir jų pavaldinių pozicijas. <...> Kartu su organizacijos pažanga demokratija nyksta. Demokratinės evoliucijos eiga yra paraboliška. Dabartiniu metu kiekvienu atveju, kai turimas omenyje partinis gyvenimas, demokratija yra nuosmukio fazėje. Galima laikyti bendra taisykle tai, kad vadovų valdžios padidėjimas yra tiesiogiai proporcingas organizacijos mastui"[81]. Michelsui tai yra geležinis biurokratijos dėsnis.

Michelsas kandžiai analizavo ne tik socialistinę demokratiją, bet ir demokratiją apskritai. Paragrafas, kuriuo jis niūriai baigia savo knygą, tiesiogiai kyla iš Tocqueville'io ir Weberio tradicijos.

„Demokratinės istorijos srovės panašios į viena paskui kitą besiritančias bangas. Jos lūžta beveik visuomet toje pačioje seklumoje. Jos visada atsinaujina. Šis nuolatinis reginys kartu ir drąsina, ir liūdina. Kol demokratijos pasiekė tam tikrą išsivystymo fazę, jos išgyveno laipsnišką transformaciją, perimdamos aristokratišką dvasią ir daugeliu atvejų aristokratiškas formas, prieš kurias iš pradžių jos taip aršiai kovojo. Dabar iškilę nauji kaltintojai smerkia išdavikus; pasibaigus garsių mūšių ir negarbingos valdžios erai, jie galų gale susilieja su senąja dominuojančia klase; tada dar kartą juos paeiliui užpuola nau-

ji priešininkai, šaukiantys demokratijos vardu. Tikėtina, kad šis žiaurus žaidimas tęsis be galo"[82].

Autoriteto funkcija — Durkheim

Autoritetas tarsi *leitmotyvas* pasikartoja visuose Durkheimo veikaluose. Nusileidžiantis tik bendruomenei autoritetas yra dominuojanti jo sociologijos ir filosofijos tema. Iš pradžių tikrai Durkheimas laikė įstatymą vieninteliu tikru socialinio solidarumo matu[83]. Tai, kad jis vėliau atsisakė šio griežto požiūrio, vis dėlto jokiu būdu nesusilpnino jo atkaklios nuostatos, kad teisinga visuomenė ir teisinga moralė egzistuoja tik tuomet, kai yra aiškus autoritetas individualiam protui ir elgesiui.

Apie autoriteto svarbą Durkheimo mintyje galima spręsti iš keleto eilučių, kurias jis užrašė apie disciplinos ir asmenybės santykį. „Paprastai, — jis rašo, — disciplina pasirodo naudinga tik todėl, kad ji skatina naudingomis pasekmėmis pasižymintį elgesį. Disciplina yra tik reikalingo elgesio specifikavimo ir suformavimo priemonė. Bet... turime pasakyti, kad disciplina kildina savo *raison d'etre* iš savęs pačios; gerai, kad žmogus yra disciplinuotas, nepriklausomas nuo veiksmų, kurie jį varžo"[84].

Kodėl disciplina yra gerai? Atsakymas glūdi pačioje *Moralinio auklėjimo* esmėje, nors jį lengvai būtų galima rasti bet kuriame kitame veikale. Disciplina yra veikloje įkūnytas autoritetas ir autoritetas yra neatskiriamas nuo visuomenės audinio ir net nuo jo nesiskiriantis. Visuomenė, kaip jis jau minėjo *Darbo pasidalijime* ir *Taisyklėse*, reiškiasi tik skirtingomis prievartos formomis, kurios tarsi gelbsti individą nuo tuštumos. Autoritetas ir disciplina sudaro pačius asmenybės apmatus; be autoriteto žmogus gali neturėti jokio pareigos jausmo, net jokios laisvės. Tik kai tradicijos, kodai ir vaidmenys prievartauja, nukreipia

ar varžo žmogaus impulsus, galima sakyti, kad visuomenė iš tikrųjų yra gyvybinga.

Jis yra kritiškas Benthamo ir kitų utilitaristų atžvilgiu dėl jų klaidingo požiūrio į autoriteto vaidmenį. „Benthamui moralė, kaip ir įstatymas, reiškė patologijos formą. Dauguma klasikinių ekonomistų laikėsi tos pačios nuomonės. Be abejo, šis požiūris ir paskatino pagrindinius socialistų teoretikus laikyti visuomenę be sisteminio reguliavimo tiek galima, tiek trokštama. Autoriteto, viešpataujančio gyvenime ir teikiančio įstatymus, sąvoka jiems atrodė archaiška idėja, prietaras, kuris negalėjo išlikti. Pats gyvenimas kuria sau įstatymus. Negali būti nieko virš jo arba už jo"[85].

Savo *Profesinėje etikoje*[86] Durkheimas toliau plėtoja šią temą. „Nėra socialinės veiklos formos, kuri gali apsieiti be atitinkamos moralinės disciplinos... Individo interesai nėra tokie patys kaip grupės, kuriai jis priklauso, ir iš tiesų dažnai tarp vieno ir kitos atsiranda tikras antagonizmas". Tokius interesus jis suvokia tik miglotai arba gali apskritai jų nesuvokti. Taigi turi būti tam tikra sistema, juos pateikianti sąmonei, „kuri įpareigoja jį gerbti juos, ir ši sistema yra ne kas kita kaip moralinė disciplina. Nes visa šios rūšies disciplina yra taisyklių kodas, kuris nurodo individui, ką šis turi daryti, kad nepakenktų kolektyviniams interesams ir taip nesuardytų visuomenės, kurios dalis jis yra"[87].

Autoritetas savo santykyje su žmogumi ne tik paremia moralinį gyvenimą; jis yra moralinis gyvenimas. Autoritetas „atlieka svarbią funkciją, apskritai formuodamas charakterį ir asmenybę. Faktiškai svarbiausias esminis charakterio elementas yra šis sugebėjimas save suvaržyti arba, kaip sakoma, susilaikyti, leidžiantis mums sutelkti savo aistras, troškimus, įpročius ir pajungti juos įstatymui"[88]. Akivaizdu, kad Durkheimas buvo susipažinęs su Freudu

ir kitais savo amžininkais, kurie moralinių autoritetų griežtume atrado tiesioginį psichologinių negalių šaltinį. Kontrastas tarp Durkheimo ir froidizmo vertas didesnio dėmesio.

Durkheimo nuostatos apie autoritetą, žinoma, atveda jį prie laisvės problemos, ir jis nesvyruoja pabrėžti absoliučią autoriteto pirmenybę, tapydamas tokį vaizdą, kuriame laisvė yra įsivaizduojama. „Apskritai teorijos, kurios garbina neribotų laisvių naudą, yra nesveikos būklės apologijos. Galima net sakyti, kad, kitaip nei iš pažiūros atrodo, žodžiai 'laisvė' ir 'neteisėtumas' yra lyg priešingi magneto poliai, nes laisvė yra reguliavimo vaisius. Per moralinių taisyklių praktiką mes išsiugdome sugebėjimą save valdyti ir reguliuoti, o tai ir yra visa laisvės tikrovė"[89].

Keliose vietose, pradedant *Darbo pasidalijimu* ir baigiant paskutiniu didesniu jo veikalu, Durkheimas išaiškino, ką jis vadino moderniuoju amžiumi, kuriame buvo matomas autoriteto silpnėjimas. Tai, kad moralinis autoritetas yra būtinas, rašo jis, yra ypač atmintinas šiais laikais faktas: „Juk mes išgyvename būtent vieną iš šių kritiškų, revoliucinių laikotarpių, kai autoritetas paprastai susilpnėja, išnykus tradicinei disciplinai, — laikas, kai lengvai galima sukelti anarchijos dvasią. Tai yra šaltinis anarchiškų aspiracijų, kurios <...> pasirodo šiomis dienomis ne tik šiuo vardu pasivadinusiose įvairiose sektose, bet labai skirtingose doktrinose, kurios, nors kitais aspektais priešingos, siejasi bendra antipatija visokiam reguliavimo prieskoniui"[90].

Būtent šis jo platus ir atidus teorinis dėmesys autoritetui taip dažnai sukeldavo kaltinimus „kolektyvizmu", „autoritarizmu" ir „nacionalizmu". Tačiau tokie kaltinimai yra neteisingi. Visų pirma tokios sąvokos kaip šios turi politinę konotaciją ir iš jų neišvengiamai išplaukia,

kad Durkheimo mintis sutapatinama su vėliau Europoje sužydėjusiu unitariniu nacionalistiniu kolektyvizmu. Toks sutapatinimas yra klaidingas. Aišku, kad Durkheimo politinė mintis priartėja prie kito kraštutinumo. Jo valstybės ir jos santykio su socialine tvarka analizė, kaip matysime šiame skyriuje, yra daug artimesnė jo laikų sindikalizmui, nei vientisam Prancūzijos konservatorių nacionalizmui ar labiau idealizuotai įvairovei, kurią regime Anglijoje tokių mąstytojų, kaip T. H. Greenas ir Bernardas Bosanquetas, veikaluose.

Kalbant praktinės politikos kalba, Durkheimas buvo *Dreyfusard'as* — ši sąvoka apima pažiūras, iš tiesų reiškusias ne tik Alfredo Dreyfuso nekaltumą, bet ir tokius principus, kaip teisinė lygybė, pilietinės teisės, įstatymo valdžia ir politinė laisvė. Ši sąvoka taip pat reiškė antiklerikalizmą, ir dėl emocinio intensyvumo, su kuriuo visa, kas siejasi su bažnyčia politiniuose dalykuose, buvo puolama, tai kartais galėjo baigtis aiškiai antireliginiais jausmais, kurių pakako, kad kai kuriuos, pavyzdžiui, Péguy, atšaldytų. Durkheimas niekados neatsisakė *Dreyfusard'ų* principų, ir, turint omenyje žinomą jo agnosticizmą, bažnyčios rėmėjams buvo per daug paprasta jo antiklerikalines, agnostines pažiūras pavaizduoti kaip tylų pritarimą politiniams visų religinių, intelektualinių ir moralinių klausimų sprendimams.

Nors iškraipyti ir paprasta, bet tai nepasidaro labiau priimtina. Nebūdamas joks monistas, nacionalistas ar kolektyvistas, Durkheimas kaip ir Tocqueville'is turi būti priskirtas prie pliuralistų. Durkheimo idėjos buvo labai artimos toms, kurias skelbė tokie jo amžininkai, kaip Duguit ir Saleilles Prancūzijoje, Maintlandas ir Figgisas Anglijoje. Durkheimas gana aiškiai pabrėžia visuomenę, tvarką ir autoritetą. Tačiau manant, kad ši Durkheimo pozicija sinonimiška unitariniam nacionalizmui ir ekonominiam

kolektyvizmui, kaip mano daugelis kritikų, būtų praleista žmogaus santykio su visuomene teorijos esmė, kurios kulminacija yra autoriteto *pliuralizmas* ir griežtas to, ką jis vadino *corps intermédiares*, akcentavimas. Šios tarpinės žmogui ir valstybei bei sudėtingą visuomenės turinį sudarančios asociacijos yra tikri Durkheimo autoriteto teorijos elementai, kaip abstraktūs individai yra utilitaristinės teorijos elementai. Individualizmo kritika Durkheimo mintyje nereiškia laisvės atsižadėjimo ir kolektyvizmo priėmimo. Priešingai, tokia kritika yra tam tikras kiekvienos tikros tradicinės monistinio suvereniteto teorijos kritikos iškyšulių.

'Autoritetas yra visuomenės pagrindas. Tačiau Durkheimui autoritetas yra sudėtinis, kuris reiškiasi įvairiose giminystės sferose, vietinėje bendruomenėje, profesijoje, bažnyčioje, mokykloje, gildijoje ir profesinėje sąjungoje, taip pat ir, politinėje vyriausybėje. Nuo prielaidos apie individo autoriteto kiekvienoje iš visuomenės asociacijų, taigi ir teisinio, ir socialinio individualizmo, apribojimo būtinybę, Durkheimas pereina prie kiekvieno valstybės aspekto kritikos, tokios aštrios kaip ir individualistų kritika, ir daug labiau įsitvirtinusios istorijoje.

Durkheimas savo darbo pradžioje juridines taisykles padarė vienintelėmis patikimomis konsenso visuomenėje manifestacijomis. *Darbo pasidalijime* jis pasirinko teisę kaip vienintelę aiškią ir patikimą socialinio solidarumo identifikavimo priemonę. Čia jis rašė: „Bus aiškiai matoma, kaip mes tyrėme socialinį solidarumą, *atskleisdami juridinių taisyklių sistemą;* kaip, ieškodami priežasčių, atidėjome į šalį visa, kas šitaip lengvai tinka asmeniniams sprendimams ir subjektyviam vertinimui; kad pasiektume gilesnius socialinės struktūros faktus, galinčius būti sprendimo, vadinasi, ir mokslo objektais“[91].

Tai yra viena labiausiai cituojamų ištraukų visuose Durkheimo darbuose, ir tuomet, kai ji gana pagrįstai laikoma svarbia *Darbo pasidalijime*, retai tesuprantama, kad jos reikšmė tik šiuo veikalu ir apsiriboja. Šiame veikale iš principo visais atvejais Durkheimui represinė teisė yra skiriamasis mechaninio solidarumo požymis, savybė, kaip ir restitucinė teisė jam yra organinio solidarumo esmė. Tačiau jis iš tikrųjų net čia neapsiribojo tik juridiniais faktais. Randame jo prielaidą, kad teisinis požiūris negali „įvertinti kai kurių kolektyvinės sąmonės elementų, kurie dėl mažesnės savo galios ar neapibrėžtumo yra svetimi represinei teisei, kartu padėdami įtvirtinti socialinę harmoniją. Šiuos elementus apsaugo tik atsitiktinės bausmės"[92].

Mūsų laimei, Durkheimas, tyrinėtojas ir mokslininkas, neleido savęs suvaržyti ir apriboti Durkheimui metodologui, — jeigu jis būtų pasilikęs „juridinių taisyklių" ribose, neturėtume šiandien ne tiktai *Savižudybės, Elementarių religinio gyvenimo formų, Moralinio auklėjimo*, bet net ir plačių paties *Darbo pasidalijimo* skyrių.

Esmė yra ta, kad Durkheimo autoriteto tyrinėjimų metodas neapsiriboja įstatymų ar valstybės procesais ir būtent ryškus skirtumas tarp visuomenės ir valstybės — toks pats skirtumas būdingas visiems pliuralistams — leidžia mums pamatyti, kaip pabrėžtinas dėmesys autoritetui suderinamas su politine pozicija, kuri yra neginčytinai liberali tiek pagal anų, tiek pagal šių dienų standartus. Politinė laisvė yra galima tik tuomet, kai individas yra saugiai įsitvirtinęs socialinio ir moralinio autoriteto sistemoje.

„Įsivaizduokime, — rašo jis, — būtybę, išlaisvintą iš visų išorinių suvaržymų, despotą, labiau absoliutų už tuos, apie kuriuos žinome iš istorijos, despotą, kurio negali suvaržyti ar paveikti jokia išorinė jėga. Pagal apibrė-

žimą, tokios būtybės troškimams neįmanoma pasipriešinti. Ar galime sakyti, kad ji yra visagalė? Tikrai ne, nes ji pati negali pasipriešinti savo troškimams. Jie yra jos, kaip ir bet kurio kito, šeimininkai. Ji jiems paklūsta; ji jų nevaldo"[93]. Pasak Durkheimo, autoritetas yra įsišaknijęs moralinėse vertybėse, kurios galiausiai jį įteisina, arba tai yra ne autoritetas, o tik priedanga. Laisvė neįsivaizduojama kitaip kaip tik ją apibrėžiančių taisyklių ir normų kontekste.

Nors Durkheimo pliuralizmo šaknys glūdi *Darbo pasidalijime*, pirmą rimtą jo susidomėjimą individo trilypio santykio su visuomeniniu autoritetu ir valstybės valdžia problema galima rasti paskutiniuose *Savižudybės* puslapiuose. Čia jis svarsto priemones, būtinas atstatyti tokiam autoritetui, kurio pakaktų, norint sukliudyti moralinei dezorganizacijai, kurios akivaizdi manifestacija yra savižudybė. Pirma reikia aptarti galimą griežčiausių bausmių, kurios anksčiau buvo taikomos savižudžiams ir jų šeimoms, atgaivinimą. Tačiau šiais laikais tokių bausmių reikia atsisakyti, nes „jų netoleruotų viešoji sąžinė". Priežastis yra ta, kad savižudybė „kyla iš jausmų, kuriuos gerbia viešoji nuomonė", net jei ir negerbia paties savižudybės akto, ir visuomenė dėl šitų jausmų nesiimtų šiurkščių priemonių. „Mes pernelyg toleruojame savižudybę, nes sąmonės būsena, vedanti prie savižudybės, yra bendra, mes jos negalime smerkti, nesmerkdami savęs; mes esame per daug jos apimti, kad bent iš dalies šios būsenos nepateisintume"[94].

Šeima nėra sprendimas. Gal kada ir buvo, tačiau šiuolaikinė, santuokinė šeima yra ne tik per maža, kad sugertų žmogaus dvasios ligas, bet ją šiuolaikinės istorijos jėgos išstūmė iš žmogaus gyvenimą ir troškimus valdančių ekonominių ir politinių procesų centro. Šeimai, toli gražu nesančiai prieglauda nuo žmogiškų baimių ir nepakan-

kamumo, pačiai reikalingas tam tikras pastiprinimas, kuris gali atsirasti tik dėl vaidmens platesnėje ir labiau tinkamoje asociacijos formoje, funkciškai prilyginamoje senovinei ir dabar atgyvenusiai gentinei arba išplėstinei šeimai. Savižudybės problema ir dabartinė santuokinės šeimos būklė yra, Durkheimo nuomone, šiuolaikinio autoriteto smukimo faktai. Jo šeimos aptarimas — jos funkcinės reikšmės praradimo aspektu — tikrai turi būti laikomas tarp pirmųjų, jeigu ne pirmuoju, ilgoje, kaip vėliau paaiškėjo, eilėje. Kiti atskyrė branduolinę nuo išplėstinės šeimos, tačiau Durkheimas šeimą susiejo su šiuolaikinio autoriteto ir dezorganizacijos problemomis.

Auklėjimas su tuo nieko bendro neturi. Auklėjimas „yra tik visuomenės paveikslas ir atspindys. Jis visuomenę imituoja ir reprodukuoja sutrumpinta forma; jis jos nekuria. Blogis yra moralinis ir giliai įsitvirtinęs, todėl tikėtis, kad auklėjimas, kuris galų gale yra paveikus tik iš dalies ir tik trumpą laiką, įveiks trūkumus visoje visuomenės santvarkoje, yra absurdiška“[95].

Vienintelis vaistas „yra atstatyti pakankamą stabilumą visuomenės grupėse, kad jos galėtų tvirčiau laikyti individą ir kad jis jaustųsi prie jos prisirišęs. Individas turi jaustis labiau solidarus su kolektyvine būtimi, kuri buvo iki jo, kuri jį pergyvens ir kuri jį įtraukia visais atžvilgiais. Jei tai įvyks, individas nebesijaus savo poelgių viešpačiu ir, suprasdamas, kad jis yra priemonė tikslui, didesniam už jį patį, pasiekti, nebesijaus esąs nereikšmingas. Gyvenimas jo akyse vėl įgaus prasmę, nes atgis natūralus jo tikslas ir orientacija. Tačiau kaip geriausiai numatyti grupes, kurios vėl įteigtų žmogui šį sveiką solidarumo jausmą?“[96]

Tam netinka politinė visuomenė, kuri yra „per daug nutolusi nuo individo“, kad veiktų jį nenutrūkstamai ir su pakankama jėga. Valstybė visada yra viena socialinės

atomizacijos ir moralinės tuštumos, kurios išdava yra savižudybė, pagrindinių priežasčių[97]. Vargu ar labiau efektyvi yra religinė visuomenė. Seniau taip, bet ne šiandien, kai tiek daug pasaulietinio mąstymo srovių lėmė, kad daugumai asmenų pasidarė nebeįmanoma grįžti prie tokio dogmatinio tikėjimo, kurio reikia religijai, kad būtų įtvirtintas autoritetas, pakankamas apsaugoti individus nuo savižudiškų impulsų. Romos katalikų statistiškai demonstruojamas efektyvumas yra pagrįstas tokiu organizaciniu ir intelektualiniu spaudimu, kurio dauguma šių laikų žmonių, kaip mano Durkheimas, netoleruotų. Iš tiesų formuosis naujos religijos, tačiau panašu, kad jų doktrinos bus net liberalesnės negu dabartinių protestantiškų sektų, o jos, kaip matyti iš demografinių duomenų, faktiškai nėra suvaržančios.

Durkheimas daro išvadą, kad nuo egoistiškos savižudybės mus saugo tik *„tai, kad mes esame socializuoti; tačiau religijos gali mus socializuoti tik tiek, kiek jos atima iš mūsų laisvo tyrinėjimo teisę.* Jos nebeturi, ir tikriausiai niekada nebeturės, pakankamai autoriteto reikalauti iš mūsų tokios aukos... Be to, jei tie, kurie mato mūsų vienintelį išsigelbėjimą religijos restauravime, būtų nuoseklūs, jie turėtų reikalauti, kad būtų atstatytos archaiškiausios religijos. Nes judaizmas labiau apsaugo nuo savižudybės nei katalikybė, o katalikybė labiau negu protestantizmas"[98]. Ir kaip galima nustatyti iš Durkheimo vėlesnės sisteminės studijos apie religiją, efektyviausia iš visų būtų primityvioji religija su jos totaline individo subordinacija kultui. Primityvioje visuomenėje, kur viskas persmelkta šventybės, kur visos vertybės glūdi nuolatiniuose bendruomenės kontekstuose, savižudybė, išskyrus jos retas „altruistines" formas, yra nežinoma. Tačiau vargu ar šiuolaikinė Europos visuomenė sugebėtų grįžti prie tokio tipo religijos.

Adaptuotos gildijos formos atgaivinime, t. y. profesinėse asociacijose, specialiai pritaikytose prie šiuolaikinės pramonės pobūdžio, Durkheimas randa tokią autoriteto formą ir narystės tipą, kurie labiausiai atitinka dabar asmeniniame gyvenime pasigendamą socialinį turinį. Šiuolaikinis žmogus daug labiau įtraukiamas į ekonominį gyvenimą, negu ankstesniais amžiais. Tačiau dabar „Europos visuomenėms iškyla alternatyva arba palikti profesinį gyvenimą netvarkomą arba tvarkyti jį padedant valstybei, nes neegzistuoja joks kitas organas, kuris galėtų atlikti šitą tvarkytojo vaidmenį"[99]. Taigi turi būti išrastos naujos socialinės organizacijos formos, kad būtų galima išvengti prieštaravimo, su kuriuo dabar susiduria daugybė individų, nes jų gyvenimus tvarko, bet iš tikrųjų jų nevaldo jiems tolima, beasmenė valstybė.

„Vienintelis būdas išspręsti šiuos prieštaravimus yra sudaryti kolektyvinių jėgų, nors ir pavaldžių valstybei, bet jai netapačių, kurių reguliuojamasis poveikis galėtų įvairiau pasireikšti, grupę. Ne tik mūsų naujai įsteigtos korporacijos patenkintų šią sąlygą, bet sunku įsivaizduoti, jog šitai galėtų padaryti ir kitos grupės. Juk šios korporacijos yra gana artimos tiesiogiai ir neretai su jomis besiliečiančiai, atskleidžiančiai visus jų niuansus tikrovei, ir jos turėtų būti pakankamai autonomiškos, kad galėtų atsižvelgti į jos įvairovę. Taigi jų pareiga būtų vadovauti draudimo kompanijoms, labdaros fondams ir pensionams, kurių pasigenda tiek daug išmintingų žmonių, bet kuriuos pagrįstai dvejojame atiduoti į valstybės, tokios galingos ir nerangios, rankas"[100]. Tokios korporacijos, suderinus jų tikslus su ekonominiais ir socialiniais poreikiais, būtų lyg kokios saugyklos tokio moralinio autoriteto, kurio pakaktų suvaržyti egoistiniams (taigi ir suicidogeniniams) žmonių impulsams, dabar egzistuojantiems kaip netipiški prigimtiniai potraukiai.

Būtų apriboti tiek anoniminiai, tiek egoistiniai savižudybės tipai, nes korporacija, kaip ir viduramžių gildija, taptų teisėto moralinio autoriteto centru. „Kur tik sužadintas apetitas linktų peržengti ribas, korporacija turėtų nustatyti atlygį, kuris būtų teisingai paskirstytas kiekvienai jos korporatyvinei daliai. Iškilusi virš savo narių, ji turėtų visą būtiną autoritetą reikalauti iš jų būtinos aukos ir nuolaidų bei palenkti juos laikytis tvarkos. Priversdama stipriausią nuosaikiai naudotis savo jėga, trukdydama silpniausiam be saiko protestuoti, primindama abiem jų pareigas ir bendrą interesą, reguliuodama gamybą taip, kad šioji neišsigimtų į liguistą karštligę, ji pažabotų vieną aistrų grupę kita, numalšintų jas, nustatydama joms ribas. Taigi būtų sukurta nauja moralinės disciplinos rūšis, be kurios visi moksliniai atradimai ir ekonominis progresas pasaulyje būtų nieko neverti"[101].

Svarbu, kad šioms naujoms autoriteto struktūroms būtų suteiktas teisėtumo matas, taip pat ir griežtai moralinis ir socialinis autoritetas, nes moralinis autoritetas eina tik po teisinio pripažinimo. Mūsų istorinis vystymasis, Durkheimas su Tocqueville'io energija rašo vienoje ištraukoje, nušlavė visas senesnes tiesioginės socialinės organizacijos formas. „Viena po kitos jos pranyko arba lėtai ardomos laiko, arba per didelius neramumus, tačiau taip niekuo kitu ir nepakeistos"[102]. Iš pradžių giminystė kaip klanas ir šeima disponavo tam tikru autoritetu, bet ji greitai nustojo būti politinis subjektas ir tapo tik privataus gyvenimo centru. Po jų ėjo teritoriniai vienetai — šimtinės, kaimai, komunos — gildijos, vienuolynai ir kitos asociacijos formos, tačiau jos taip pat iširo ir suskilo.

„Didysis Prancūzijos revoliucijos sukeltas pokytis sulygino visuomenę labiau nei bet kada nors anksčiau. Ji neišrado šio pokyčio; jį daug anksčiau parengė progresyvi centralizacija, kurią pradėjo senasis režimas... Nuo ta-

da komunikacijos priemonių vystymasis, didėjant gyventojų koncentracijai, beveik pašalino paskutinius senojo padalijimo pėdsakus. Ir kadangi visa, kas liko iš profesinių organizacijų, tuo pat metu buvo prievarta sugriauta, visos antrinės socialinio gyvenimo organizacijos irgi buvo sunaikintos"[103].

Šiuolaikinės istorijos audrą patyrė tik valstybė. Čia pasiekiame pačią Durkheimo politinės sociologijos šerdį. Šiuolaikinei valstybinei veiklai būdingas paradoksas. Net tada, kai ji prisiėmė funkcijas, kurias anksčiau vykdė kitos grupės, tuo dar labiau sustiprindama jau iškilusią biurokratiją, ji buvo linkusi pačia šia veikla sulyginti socialinius rangus, atomizuoti socialines grupes, palikdama gyventojus tarsi ant smėlio krūvos. „Dažnai buvo kartojama, kad valstybė yra tiek pat įkyri, kiek ir bejėgė. Ji nesveikai bando išsiplėsti, kad apimtų visus dalykus, kurie jai nepriklauso arba kuriuos ji pasiekia tik panaudojusi jėgą... Individai sužino apie visuomenę ir savo priklausomybę nuo jos tik per valstybę. Kadangi šioji yra nuo jų nutolusi, ji gali daryti jiems tik tolimą, netolydų poveikį; būtent dėl to šis jausmas neturi nei būtino pastovumo, nei jėgos... Žmogus negali siekti aukštesnių tikslų ir paklusti taisyklei, jeigu jis virš savęs nemato nieko, nuo ko jis priklausytų. Išsilaisvinti iš visokio socialinio spaudimo, vadinasi, jam pačiam save paneigti ir demoralizuoti. Iš tiesų tai yra du mūsų moralinės situacijos apibūdinimai. Tuomet, kai valstybė išpuiksta ir hipertrofuojasi, kad įgytų pakankamai tvirtą valdžią individams, tačiau nesėkmingai, šie, nebūdami tarpusavyje susiję, trinasi vienas į kitą lyg daugybė skysčio molekulių, nesusidurdami su jokia centrine energija, kuri juos sulaikytų, pritvirtintų ir organizuotų"[104].

Būtent šiais svarstymais, o tai iš esmės yra Tocqueville'io svarstymai, Durkheimas apibūdina juridinį savo

įsteigtų profesinių asociacijų kontekstą. Jos bus esminiai visuomenės vienetai, vienodai pripažinti valstybės ir jos narių šeimų, bet būdami visuomenės vienetai jie privalės turėti teisinį autoritetą, kuris padarytų jų moralinį autoritetą pakankamą integracijos ir moralės reikmėms.

Aš šiek tiek plačiau aptariau šį Durkheimo minties aspektą dėl priežasčių, kurios pranoksta efemerišką profesinių asociacijų reikšmę. Dabar šios asociacijos istorinio tikėtinumo požiūriu tikrai liko praeityje. Tačiau labai dažnai Durkheimo mokiniai jas laikė atsitiktiniais jo minties fragmentais. Tačiau iš tikrųjų yra atvirkščiai. Pirmame jų pasiūlyme, paskutiniuose *Savižudybės*, išleistos 1896-aisiais, puslapiuose, glūdi teorinis požiūris į autoriteto ir valdžios problemą, paveikęs nemažai istorikų, teisininkų ir etnologų, nes jiems Durkheimo dichotomija tarp socialinio autoriteto ir politinės valdžios buvo ypač naudinga kaip šaltinis ir esmė tyrinėjant kitas kultūras ir istorinius laikotarpius.

Atidžiau panagrinėkime šį teorinį požiūrį į autoriteto ir valdžios santykį. Kas Durkheimui yra politinė visuomenė? Pirma, savo įprasta būsena ji yra pliuralistinė. Durkheimas cituoja Montesquieu, norėdamas parodyti, jog politinė visuomenė apima „tarpinę, šalutinę ir priklausomą valdžias". Be šių antrinių autoritetų valstybė nepatologiška forma yra neįmanoma. „Nebūdama priešinga socialinei grupei, apdovanotai suvereniomis galiomis ir vadinamai valstybe siauresne prasme, valstybė pagrindžia šiuos antrinius autoritetus; ji yra tik ten, kur yra ir jie. Nėra antrinių grupių, nėra politinio autoriteto — bent jau tokio autoriteto, kuriam tiktų ši sąvoka"[105].

Tačiau tai yra tik paveikslo dalis. Ir nors normali valstybė yra priklausoma nuo antrinių ją supančių autoritetų, vis dėlto tarp valstybės ir šių autoritetų regimas *prieštaravimai*, kartais aktualūs ir visados potencialūs. Individas

atstovauja trečiajam trikampio jėgų santykio poliui. Apie jo laisvę nuo valstybinės valdžios sprendžiama pagal tai, kaip jis įsitraukia į vieną ar kelis antrinius autoritetus — šeimą, bažnyčią, gildiją ir kt. Atvirkščiai, individo apsauga nuo dažnai nenugalimų šių grupių autoritetų yra grindžiama, kaip rodo istorija, ir saugoma valstybės *privačių teisių* priemonėmis. Privačias teises sukuria valstybė.

Trilypis santykis žmonių visuomenių istorijoje yra universalus. Iš pradžių jis tik paslėptas. Tiek valstybė, tiek individas tėra blankiai suvokiamos tikrovės. Suvereni yra būtent socialinė grupė — klanas, gentis, asociacija. „Iš pradžių individuali asmenybė nėra išsiskyrusi iš socialinės masės ir tik vėliau savo pačios pastangomis ji iš ten išsiveržia. Individualaus gyvenimo akiratis išsiplečia, iš riboto ir siauro tampa pripažintu moralinės pagarbos objektu. Individas pradeda įgyti vis platesnes teises savo paties asmeniui ir savo nuosavybei..."[106]

Įdomu palyginti šiuos tyrinėjimus su jų šaknimis *Darbo pasidalijime*. Čia, vienoje puikiausių kada nors parašytų pastraipų apie valdžią ir jos santykį su individualizmu, atsiskleidžia Durkheimo mąstymo bruožas, kuris *(mirabile dictu)* yra tiek pat rusoistinis, kiek ir tokviliškas. „Užuot bandydami nustatyti, kada individas atsiskyrė nuo despotiško autoriteto institucijos, turėtume šioje institucijoje įžvelgti pirmąjį žingsnį individualizmo link. Iš tikrųjų vadovauja tos asmenybės, kurios pirmos iškilo iš socialinės masės. Jų išskirtinė situacija, iškelianti jas virš kitų, suteikia joms savitą išraišką ir atitinkamą individualybę. Valdydamos visuomenę, jos jau nėra priklausomos nuo daugelio joje vykstančių procesų. Žinoma, savo valdžią jos kildina iš grupės, tačiau, kai valdžia yra organizuojama, ji tampa autonomiška ir užsiima galima asmenine veikla. Taigi atsiveria iniciatyvos šaltinis, kurio iki šiol nebuvo. Pagaliau atsiranda tie, kurie pajėgūs įdiegti naujoves ir

net iš dalies paneigti kolektyvinius įpročius. Pusiausvyra yra pažeidžiama"[107].

Individas nepalūžta tik savo paties pastangų dėka. Karas ir prekyba padeda kurti valstybę, ir tarp valstybės bei individo atsiranda didžiulis panašumas. Tiek Atėnų, tiek Romos istorija byloja apie nuolatines individo pastangas iškilti virš gentinės visuomenės, formuojantis centralizuotai valstybei. Iš tikrųjų valstybė istoriškai pirmiausia sukuria individualybės idėją, iš pradžių teisine, paskui ekonomine ir moraline prasme. Šitai parodo garsiosios kleisteniečių reformos senovės Atikoje. Individas, išlaisvintas iš tradicinės visuomenės, yra būtinas valstybei, besivystančiai jos teisinei sistemai ir autoritetui, kaip ir valstybė būtina individui, siekiančiam pirma teisinės, paskui socialinės ir moralinės tapatybės.

Be visuomenės (kuri, svarbu nepamiršti, turėtų būti griežtai skiriama nuo valstybės) žmogus, žinoma, neturėtų prigimties, kuri jį išskirtų iš gyvulių. Visuomenė žmogaus individualioms psichinėms savybėms suteikė „energiją ir produktyvumą, daug didesnį už tą, kurį žmonės galėtų įgyti, būdami vienas nuo kito izoliuoti..., padarė jas daug turtingesnes ir įvairesnes už tas, kurios būdingos atskiram individui". Bet yra ir kita, negatyvi pusė. „Tuomet, kai visuomenė aprūpina ir praturtina individualią prigimtį, ji, kita vertus, siekia pajungti šią prigimtį sau ir dėl tos pačios priežasties"[108]. Kiekviena asociacijos forma iš prigimties yra despotiška, jei nėra ją savo besivaržančiomis pretenzijomis ribojančių, išorinių individualios ištikimybės jėgų. Iki tol, kol glaudžios senojo pasaulio bendruomenės iš dalies sunyko, o jų nariai tam tikru laipsniu netapo savarankiškomis dalelėmis, laisvė, kaip žinome, buvo negalima.

„Žmogus yra daug laisvesnis minioje nei mažame uždarame rate. Todėl individualūs skirtumai pasireiškia

daug lengviau, kai kolektyvinė tironija patiria nuosmukį ir kai individualizmas gimsta iš tikrųjų, ir šis faktas ilgainiui įtvirtinamas kaip teisė"[109]. Vienintelis būdas, kuriuo seniesiems ir naujiesiems antriniams autoritetams galima sukliudyti apraizgyti savo narius taip, kad jie prarastų individualizacijos teikiamos įvairovės galimybes, yra didesnė, platesnė asociacijos forma, užtikrinanti teisinę individualios, išskiriančios iš socialinių grupių, kurioms visų pirma priklauso žmogiškos būtybės, tapatybės galimybę.

Tai, kas perimama iš socialinių grupių, iš dalies atitenka valstybei ir įtvirtinama jos naujoje teisinėje sistemoje, tačiau taip pat iš dalies atitenka piliečiams priskirtų teisių pavidalu. Šia prasme Durkheimas pagrindine valstybės funkcija laiko „individualių asmenybių išlaisvinimą. Taip yra tik todėl, kad, kontroliuodama ją sudarančias visuomenes, valstybė užkerta kelią joms veikti individą represyviai, kaip būtų kitu atveju"[110].

Durkheimas neužmiršo visiškai priešingų valstybei pasekmių, kurias jis pirma pabrėžė *Savižudybėje*, o po to atskleidė valstybės hipertrofijoje ir socialinių grupių atrofijoje, nes pačiai valstybei lengva tapti lygintoja, slopintoja, despote. Ir, priešingai nei menkesni autoritetai, ji dėl savo platumo negali suteikti individui bendruomenės jausmo, kurį jis gauna iš senesnių asociacijos formų, t. y. suteikti gali, bet ne be despotiškų pasekmių.

„Iš to galima padaryti išvadą, kad valstybei, kuri kaip kolektyvinė jėga yra individo išlaisvintoja, pačiai reikia tam tikros atsvaros; ji turi būti ribojama kitų kolektyvinių jėgų, t.y. tų antrinių grupių, kurias aptarsime vėliau... Nors nėra gerai, kai yra vien tik grupės, vis dėlto jos turi egzistuoti. *Iš šio socialinių jėgų konflikto gimsta individualios laisvės.* Čia vėl regime šių grupių reikšmę; jų naudą nulemia ne tik interesų, kuriems jos atstovauja, reguliavi-

mas ir valdymas. Jų tikslas yra platesnis — jos sudaro vieną iš esminių individo išlaisvinimo sąlygų"[111].

Autoriteto formos — Simmel

Nepaisant svarbių skirtumų tarp Simmelio ir Durkheimo, jų autoriteto funkcijų socialinėje tvarkoje bei asmenybės genezėje ir brendime sampratos yra nepaprastai panašios. Simmelis, priešingai nei Durkheimas, individui teikia išskirtinumą ir net pirmenybę. Tačiau šią ištrauką lengvai galėjo užrašyti ir Durkheimas, ne tik Simmelis:

„Kartais prievartos patirties, pavaldumo aukštesniam autoritetui sąmonė būna maištaujanti arba slegianti — nesvarbu, ar autoritetas yra idealus ar socialinis dėsnis, pati sau įstatymus leidžianti asmenybė ar aukštesnių normų vykdytojas. Tačiau daugumai žmonių prievarta tikriausiai yra nepakeičiamas jų vidinio ir išorinio gyvenimo ramstis ir jungiamoji grandis. Neišvengiamai simboline visos psichologijos kalba tai skambėtų šitaip: mūsų siela, regis, gyvena dviem sluoksniais, vienas iš kurių yra gilesnis, sunkus ir nepajudinamas, išlaikantis tikrąjį gyvenimo esmės pojūtį, tuo tarpu kitas susideda iš akimirkos impulsų ir izoliuotų dirgiklių. Šis antrasis sluoksnis įveiktų pirmąjį net dažniau nei paprastai; ir dėl jo elementų antplūdžio ir greito kaitaliojimosi antrasis sluoksnis nesuteiktų pirmajam jokios galimybės iškilti į paviršių, jei iš kažkur atslinkęs prievartos pojūtis neužtvenktų jo srovės, nesustabdytų jo svyravimų ir užgaidų ir šitaip dar kartą neužleistų vietos, nesuteiktų viršenybės atkakliai požeminei srovei"[112].

Būtent šiuo požiūriu Simmelis sociologiškai apžvelgia pranašumus, kuriais pasižymi tokios institucijos, kaip paveldimoji monarchija ir sakramentinė santuoka. Pastaroji bus pavyzdys. Niekas, teigia Simmelis, nepaneigs, kad

įstatymo ir papročių prievarta išlaiko daugelį santuokų, kurios griežtu psichologiniu požiūriu turėtų iširti. Žmonės pajungia save įstatymui, kuris jų atveju netinka. Šito pasekmė — žmonės yra nelaimingi.

„Tačiau kitais atvejais ta pati prievarta, — nors laikinai ir subjektyviai ji būtų sunki, — yra nepakeičiama vertybė, nes išlaiko draugėje tuos, kurie moraliniu požiūriu turi būti kartu, tačiau dėl kokios nors laikinos prastos nuotaikos, jausmų sudirginimo ar susvyravimo atsiskirtų, jei tik galėtų, tuo nepataisomai nuskurdindami ar sugriaudami savo gyvenimus"[113].

Taigi Simmelis autoriteto funkciją iš esmės supranta kaip ir Durkheimas. Nesvarbu, koks galėtų būti moralinio įstatymo *turinys* — geras ar blogas, racionalus ar iracionalus, — „pati įstatymo prievarta būti kartu išugdo individualias eudaimonistinės ir etinės prigimties vertybes (neminint socialinio tikslingumo vertybių), kurios <...> niekad negalėtų būti įgyvendintos, jei iš viso nebūtų prievartos"[114].

Autoriteto funkcija yra integrali, būtina asociacijos rišlioji medžiaga, sudėtinis žmogaus priklausomybių saitas. Priklausomybės ir įsipareigojimai grupei susvyruos, jiems nuolat grės atrofija, jei ne sunki, nenuolaidi autoriteto struktūra, kuri tarnauja ne tik grupės ir jos vertybių misijai, bet taip pat gyvam saitui tarp individo ir grupės.

Grįžkime prie slaptosios draugijos, šį kartą vertindami ją ne jos bendruomeniniu, bet veikiau autoritarinio pobūdžio požiūriu. Simmelis rašo: „Slaptojoje draugijoje išskirtinį ryšio laipsnį atitinka jos centralizacijos kruopštumas. Slaptoji draugija siūlo besąlygiško ir aklo paklusnumo vadams pavyzdžius, kurie — nors paprastai jų galima atrasti ir kitur — yra dar ypač svarbūs įprasto slaptosios draugijos, neigiančios visus kitus įstatymus, anarchinio pobūdžio požiūriu. Paprastai kuo labiau kri-

minaliniai yra tikslai, tuo labiau neribota yra vadų valdžia ir jų žiaurumas <...> Slaptosioms draugijoms, kurioms dėl tam tikrų priežasčių nepavyksta sukurti jas sutvirtinančio autoriteto, dėl šios priežasties kyla labai rimtas pavojus"[115].

Kadangi yra glaudus ryšys tarp slaptosios draugijos bendruomeniškumo ir jos narių beasmenės, beprasmės jas supančios socialinės tvarkos išorės pojūčio, toks pat glaudus ryšys jungia autoriteto sistemą, kurią įkūnija slaptoji draugija, ir didesnę, supančią slaptąją draugiją teisiniu autoriteto ir valdžios požiūriu, sistemą.

Tarp šių dviejų sistemų neišvengiamai kyla konfliktas; konfliktas, pabrėžia Simmelis, kyla ne vien tik iš kurios nors vienos sistemos slaptumo struktūros, bet ir dėl to, kad ji yra dalinė ir todėl potencialiai iškraipoma ir išdalijama. „Kai bendras visos visuomenės tikslas yra tvirta (ypač politinė) centralizacija, ji yra priešiška visoms specialioms asociacijoms, nesvarbu, kokie būtų jų turiniai ir tikslai. Tiesiog kaip vienetai šios grupės priešinasi centralizacijos principui, kuris vienintelis pretenduoja į išimtinę teisę sulydyti individus į vieningą formą. Centrinės valdžios rūpestis 'ypatinga asociacija' nusidriekia per visą politinę istoriją". Šią tokvilišką įžvalgą Simmelis papildo išskirtinai savąja: „Slaptoji draugija laikoma tokiu dideliu centrinės valdžios priešu, kad, net tariant priešingai, kiekviena grupė, kuri politiniu požiūriu yra atstumta, vadinama slaptąja draugija"[116].

Konflikto, persekiojimo pasekmės gali būti taip pat gyvybingos slaptosios draugijos vidinės laisvės pojūčiui, kaip ir jos rišlumo pojūčiui. Slaptosios draugijos dažnai susieja geležinį autoritarizmą su svaiginančiu jų narių laisvės jausmu. Visa, kas verčia jų narius stengtis išsilaisvinti iš patiriamos didesnės visuomenės priespaudos ir frustracijos, skatina juos trokšti sustiprinti vienumo jausmą

slaptojoje draugijoje. Toks sustiprinimas paprastai irgi nulemia centralizaciją ir autoriteto sugriežtinimą draugijos viduje. Pamažu monolitinis mažos draugijos pobūdis ima rodytis pačiu narių išsivadavimo iš išorinės visuomenės tironijų ir korupcijų ženklu. Savo valdžios totalizme slaptoji draugija patiria ne despotizmą, bet naują laisvės formą, kurioje gali dalyvauti visi, kurie apdovanoti išganančia misija. Visa religinių sektų ir revoliucinių judėjimų istorija šitai iliustruoja.

Nors Simmelį labiausiai domina vidinės autoriteto gelmės, jis neužmerkia akių prieš jų santykį su didesnėmis institucijomis ir bendresnėmis visuomenės normomis. Šitai parodo jo „autoriteto", pasireiškiančio tam tikruose kultūriniuose ir socialiniuose individų veiksmuose, plėtojimas. Kai kuriems asmenims šis „autoritetas", šis momentalus sugebėjimas išprovokuoti atsaką, gali tariamai kilti tiesiog iš ypatingos tos asmenybės prigimties. „Tačiau tas pats rezultatas, autoritetas, gali būti pasiektas ir priešinga kryptimi. Antindividuali valdžia — valstybė, bažnyčia, mokykla, šeima ar karinė organizacija — suteikia žmogui reputaciją, orumą, galutinio sprendimo galią, kurie niekad neišplauktų iš jo individualybės"[117].

Simmelio autoriteto tyrinėjimą kiaurai persmelkia istorinės aliuzijos, dar aiškiau parodančios, kad jis suvokė santykį tarp mikrosociologinių ir platesnių visuomenės srovių. Galbūt jis neprilygsta Weberiui istorinio pažinimo gelme, įvairove ir turtingumu, tačiau palyginti su Durkheimu Simmelis parodo daug daugiau istorinio (priešingo etnologiniam) susidomėjimo autoriteto prigimtimi. Galima pastebėti, kad Simmelio ir Tocqueville'io analitiniai požiūriai į politinės centralizacijos istoriją, jos poveikį tarpinėms asociacijoms ir į politinės masės šiuolaikinėje visuomenėje iškilimą sutampa. Jie skiriasi tik tiek, kad Simmeliui šie dalykai akivaizdžiai turi mažesnę moralinę

vertę nei Tocqueville'iui; jie mažiau įsišakniję ideologinėje aplinkoje.

Simmelis detaliai charakterizuoja politinę masę. „Individo pranašume prieš masę" jis išdėsto visas esmines savybes tos modernios masinės valstybės, kurią jis vadina „sociologine tragedija", nes ši sumenkino individualybę iki žemesnio ir primityvesnio juslinio lygmens, nutrynė visa, kas žmogų skyrė iš kitų, ir suformavo vienalytę visumą, besiremiančią mažiausiu bendru vardikliu. Masė, rašo jis, yra „naujas reiškinys, susidaręs ne iš jos narių individualybių, bet tik iš tų fragmentų, kurie sutapatina juos vienus su kitais. Taigi šie fragmentai tegali būti tik žemiausi ir primityviausi"[118]. Tačiau, jei Tocqueville'is veikale *Apie demokratiją Amerikoje* dažniausiai apsiriboja masės tyrinėjimu, tai Simmelis aptaria masę kaip bendrą ir formalų socialinį tipą. Ir jei Tocqueville'io moraliniai sprendiniai visada yra aiškūs, tai Simmelis labiau vertina subtilesnį, šaltakraujišką ir objektyvų požiūrį. Esminga tai, kad Simmelis, žvelgdamas iš tokios pačios istoriškai patogios padėties kaip ir Tocqueville'is, parinko politinei masei universalią ir kategorišką dirvą.

Arba pažiūrėkime, kaip Simmelis aiškina tai, ką jis vadina *tertius gaudens*, t.y. valdžia, kurią turi trečias asmuo arba partija vien dėl savo buvimo trečiąja. Trijuose paragrafuose jis pateikia pavyzdžius iš Europos istorijos, tokius įvairius kaip šie: Centro partijos santykis su liberalais ir socialdemokratais jo gyvenamu laikotarpiu; Anglijos vaidmuo Europos kontinento jėgų atžvilgiu modernios politinės eros pradžioje; popiežiaus pozicija konfliktuojančių jėgų atžvilgiu vėlyvojoje viduramžių bažnyčioje; bešališkas Vilhelmo Užkariautojo vaidmuo anglosaksų ir jo gentainių normanų konflikte.

Su tuo glaudžiai siejasi Simmelio išplėtotas sociologinis *divide et impera* principas. Čia žinomai ir dažnai paste-

bimai taktikai politikoje suteikiama abstrakti forma, pritaikoma tiek šeimai, tiek valstybei arba imperijai: joje trečioji partija įgyja valdžią, sumaniai naudodamasi skilimu tarp kitų dviejų partijų. Simmelio pavyzdžiai apima romėnų imperatorių santykius su religinėmis ir ekonominėmis asociacijomis; anglų ir normanų karalių poziciją feodalų dvarų atžvilgiu; kolonijų valdytojų vykdomą Australijos aborigenų skaldymo politiką ir viduramžių Venecijos valdovų pastangas supriešinti gyventojus. Simmeliui pirmiausia rūpi formos, kurias galima būtų atitraukti nuo konkrečių istorinių aplinkybių, tačiau niekas negalėtų jam priekaištauti dėl abstrakcijos nepagrįstumo.

Pažvelgę į pagrindinį Simmelio darbą apie autoriteto prigimtį *Viršenybė ir pavaldumas,* matome tokį patį kontekstinį santykį tarp formalių autoriteto tipų ir konkretaus istorinio šiuolaikinės Europos vystymosi, kaip ir Weberio darbuose. Kaip Weberio „tradiciškumo" ir „racionalumo" kategorijos tampa Europos perėjimo į modernizmą fazių konceptualizacijomis, taip panašias fazes apibūdina ir trys esminiai Simmelio tipai. Už to, ką Simmelis vadina „individualia centralizacija," „pavaldumu daugumai" ir „pavaldumu principui", slypi, taip pat aiškiai kaip ir Weberio klasifikacijoje, istoriniai modeliai, kuriuos atitinka viena po kitos einančios modernios Europos valstybės, pereinančios iš monarchijos į respubliką, kurioje dominuoja beasmenės organizacijos ir normos, fazės. Beveik visi Simmelio trijų tipų pavyzdžiai paimti iš Europos istorijos. Norint šitai suvokti, nėra jokio reikalo apriboti mokslinį šių trijų tipų taikymą palyginamuosiuose autoriteto ir valdžios tyrinėjimuose. Pakanka tik dar kartą pabrėžti, kad modernios sociologijos sąvokos giliai įstrigusios ypatingame istorinių aplinkybių tinkle.

Viršenybė ir pavaldumas prasideda dominavimo prigimties ir jo santykio su smulkiais žmogiškosios asociacijos

elementais analize. Autoritetas, teigia Simmelis, savo prigimtimi yra *sąveikaujantis*. Dominavimas, užuot buvęs vienpusiškas, kaip gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio, iš tikrųjų apibrėžiamas per tam tikros rūšies *paklusnumo*, kuris bus jam parodytas, laukimą. Kraštutiniais asmeninio pavaldumo atvejais, anot Simmelio, dar išlieka nemažai asmeninės laisvės. Vadinamoji absoliuti prievarta visuomet yra reliatyvi; jos sąlyga yra mūsų troškimas išvengti gresiančios bausmės arba kitų mūsų nepaklusnumo padarinių. Tik tiesioginio fizinio smurto atvejais galima sakyti, kad pavaldinio laisvė yra visiškai panaikinama per superpavaldumo santykį. Trumpai tariant, paklusnumas formuoja dominavimą beveik taip pat, kaip dominavimas formuoja pavaldumą. Niekas, teigia Simmelis, „nenori, kad jo įtaka visiškai persmelktų kitą individą. Veikiau kiekvienas siekia, kad ši įtaka, šis kito asmens formavimas sukeltų atoveiksmį *jo* paties atžvilgiu. Taigi net abstrakti valia viešpatauti yra tam tikra sąveika. Ši valia randa pasitenkinimą, kai kito asmens veikimas arba kentėjimas, jo teigiama ar neigiama būklė, reiškiasi viešpataujančiam kaip *jo* valios produktas"[119].

Išskirtiniu dominavimo atveju — šeimininko ir vergo — tebėra, tvirtina Simmelis, išlikęs tam tikras socialinis saitas, ardantis paprastai jam priskiriamą vienpusiško pobūdžio dominavimą. Tačiau tuomet, kai „objektyvizacijos", t. y. asmenų redukavimo į objektus, procesų dėka individai imami suvokti kaip *daiktų* klasės (kaip šiuolaikinėje darbininkų klasėje, kurioje pavieniai darbininkai nepažįsta tų, kurie juos samdo, ir kur parduodama beasmenė prekė „darbas"), „taip pat pagrįstai galima kalbėti apie socialinį saitą kaip ir dailidės bei jo suolo atveju"[120]. Asmenų autoritetas, priešingai viešpatavimui daiktams, „daug labiau, nei paprastai manoma, užtikrina asmens, pavaldaus autoritetui, laisvę. Net kai atrodo, jog autori-

tetas jį 'gniuždo', taip yra ne tik dėl prievartos ar spaudimo šiam autoritetui nusileisti".

Unikalus autoriteto pobūdis socialiniam gyvenimui reikšmingas daugeliu atvejų. Vienas iš reikšmingiausių yra autoriteto santykis su per ilgą laiką įgytu žmonių suvokimo ir sprendimų objektyvumo pojūčiu. Asmens, turinčio didesnį autoritetą, „nuomonės, tikėjimas ar pasitikėjimas, kuriems suteikiamas objektyvumo pobūdis, įgauna didžiulį svorį". <...> Veikdamas „autoritetingai", jis savo reikšmingumo kiekybę transformuoja į kokybę; dėl šios kokybės jo aplinka įgyja — metaforiškai tariant — fizinę objektyvumo būseną[121]. Čia Simmelis irgi yra labai artimas Durkheimui.

Abipusiškumas yra asmeniško autoriteto esmė, tačiau, žvelgiant iš toliau, į akiratį patenka kiti dalykai: abipusiškumo menkėjimas ir gryno dominavimo suintensyvėjimas. „Būtent šio abipusiškumo nebuvimui tenka atsakomybė už tai, kad grupės tironija savo narių atžvilgiu akivaizdžiai yra žiauresnė nei kunigaikščio savo pavaldinių atžvilgiu". Šį aspektą Simmelis plėtoja kitaip nei Tocqueville'is, tačiau prieina beveik tokias pačias išvadas: negailestingas pakankamų valdžios kieno nors atžvilgiu ribų išsiplėtimas, kai laikoma, kad toji valdžia kyla iš santykių, kuriems priklauso ir tos valdžios objektas. „Grupė — jokiu būdu ne vien tik politinė grupė — suvokia savo narius ne kaip su ja konfrontuojančius, bet kaip savo jungiamąsias grandis. Nuo šito dažnai priklauso tam tikras neatidumas šiems nariams ir jis labai skiriasi nuo valdovo asmeniško žiaurumo. Kur tik formaliai vyksta konfrontacija (net kai ji nuolatos *priartėja* prie paklusimo), atsiranda sąveika; ir iš principo sąveika visuomet numato tam tikrą kiekvienos partijos apribojimą proceso eigoje (nors gali būti individualių šios taisyklės išimčių). Kai viršenybė parodo kraštutinį neatidumą, kaip grupės,

kuri tiesiog *atsikrato* savo narių, atveju, daugiau nebekonfrontuojama su jos sąveikos forma, kuriai būdingas tiek pranašesnių, tiek pavaldžių elementų spontaniškumas, taigi ir jų ribojimas“[122]. Tai, ką Tocqueville'is, naudodamasis plataus masto politine demokratija kaip savo schema, matė viešojoje nuomonėje, Simmelis regi kiekviename asociacijos lygmenyje, sociologiškai tiksliai įvertindamas individualaus vaidmens ir tapatybės pavaldumą narystei grupėje.

Dabar galime pažvelgti į tris fundamentalius Simmelio viršenybės ir pavaldumo tipus: 1) kai valdo individas — monarchas, tėvas patriarchalinėje šeimoje, dvaro ponas ar firmos savininkas; 2) kai savo narius valdo grupė ar asociacija, kaip šiuolaikinėse respublikose ir demokratijose; 3) kai valdo objektyvus principas, kuriame dominuoja įstaiga, beasmenė organizacija ar technologija, o ne konkretūs žmonės. Visi trys tipai, kaip minėjome anksčiau, gali būti laikomi sąvokine Europos istorinės patirties distiliacija.

Individuali autoriteto centralizacija. Tai, ką Simmelis vadina pavienio individo viršenybe, atspindi, teigia jis, ankstesnę Europos istoriją: tų laikų valstybę, šeimą ir bažnyčią.

Pirmasis grupės suvienijimas grindžiamas vieno asmens valdymu. Istorinė judaizmo ir krikščionybės sėkmė, išlaisvinant individus iš įvairių gentinių ir gimininių priklausomybių, buvo centralizacijos rezultatas: šiuo atveju dievybės centralizacija. Šiuolaikinės valstybės iškilimas nebūtų buvęs įmanomas, jeigu jos nebūtų sutelkęs vienas asmuo — monarchas. Tik vieno asmens valdymas skatina *valdomuosius* suvokti save kaip visuomenę, turinčią savo interesų. Dėl šito gali kilti konfliktas, atsiribojimas, tačiau Simmelis parodo, kad toks konfliktas gali būti

tolimesnio vienijimosi pagrindas. Jis, kaip ir Tocqueville'is, mato abipusį santykį tarp centralizacijos ir visuomenės sulyginimo. Tačiau sulyginimo tipai yra skirtingi. „Despotizmui labiausiai priimtinas... rangų, o ne savybių sulyginimas. Visuomenė homogeniška savybėmis ir interesais, tačiau organizuota keliais sluoksniais yra labai atspari despotizmui tuomet, kai toji visuomenė, kurioje viena šalia kitos reiškiasi daug įvairių lygybės požiūriu organiškai neartikuliuotų savybių, despotizmui pasipriešina tik menkai"[123]. Jis pažymi, kad despotai vertina vidutinių sugebėjimų žmones. Despotai, rašo jis tokviliška maniera, „myli tik vidutinių gabumų tarnus".

Kaip normatyviniu požiūriu racionalizuojama dėl vieno žmogaus valdymo susidaranti disproporcija? „Svarbu tai, kad visuomenės, kurioje valdo tik vienas asmuo, o dauguma leidžiasi valdoma, struktūra įgauna normatyvinį pobūdį tik dėl specifinių aplinkybių: masė, kuri yra valdoma, tik iš *dalies* įtraukia ją sudarančius asmenis į tarpusavio santykius, tuomet kai valdovas atsiduoda *valdžiai visa savo esybe.* Valdovas ir pavaldinys yra nevienodai įsitraukę į šiuos santykius"[124]. Čia, po autoriteto antrašte, Simmelis grįžta prie temos, kurią matėme jo grupės analizėje: nelygus savęs „atidavimas" įvairiose grupėse. Grupės „skiriasi proporcingai jų narių totalioms asmenybėms ir toms jų asmenybių dalims, kuriomis jos susilydo su mase. Jų valdomumo laipsnis priklauso nuo šio kiekybinio skirtumo"[125].

Tačiau sulyginimas nėra vienintelis pavienio individo dominavimo atitikmuo. Yra ir antrasis; „jame grupė įgyja piramidės formą. Pavaldiniai susiduria su valdovu valdžios pakopose. Pakopos, kurių apimtis tampa vis mažesnė ir kurių reikšmė tampa vis didesnė, veda iš žemesniųjų masių į piramidės viršūnę"[126]. Piramidė gali susiformuoti dviem būdais: pirma, kai valdovo, kuris lei-

džia savo autoritetui „nuslysti žemyn", išlaikant savo formą ir titulą, valdžia yra visiškai autokratinė. Apskritai po kurio laiko aukščiausiųjų ešelonų valdžia ima irti, o dėl šios priežasties didėja žemesnių piramidės elementų autonomija. Antra, kai anksčiau autonomiški autoritetai pertvarkomi į tvarkingas valdžios piramidės fazes. Čia procesas prasideda nuo apačios, autonomija, taip sakant, pasinaudojama narių saugumui piramidėje užtikrinti. Abu šie tipai aiškiai kyla iš politinės Europos istorijos, ir Simmelis, kaip ir Weberis, šitai puikiai jaučia. Tačiau kaip ir visur kitur jos yra taikomos nepolitinėms struktūroms — bažnyčiai, mokyklai, klasei ir klanui, — šitai irgi jį domina. Du valdžios padalijimo tipai gali būti susimaišę, ir, kaip pažymi Simmelis, šį susimaišymą liudija Vakarų feodalizmo istorija.

Taigi Simmelis daro išvadą apie vieno žmogaus valdymo nesugriaunamumą ir amžinumą. Vieno įvaizdis išlieka ilgai po to, kai revoliucija ir kiti pokyčiai nušlavė monarchus ir imperatorius. „Ypatinga vieno asmens dominavimo jėga išgyventi savo paties mirtį — suteikiant savo paties atspalvį struktūroms, kurių reikšmę sudaro tokio dominavimo neigimas"[127]. Net revoliucinė demokratija, pažymi jis, yra suvokiama kaip „apversta karališka valdžia, aprūpinta tomis pačiomis kokybėmis. Rousseau *volonte generale,* kuriai, pasak jo, kiekvienas turi paklusti nesipriešindamas, yra visiškai to paties pobūdžio kaip ir absoliutinio monarcho valdžia"[128].

Simmelis pastebi istorijoje pasikartojančius reiškinius tos grupės, kuri savanoriškai pasiduoda *svetimojo* valdžiai: asmens, kurio grupės vidaus pažinimo stygius su kaupu kompensuojamas objektyvumu ir imunitetu grupės vidaus konfliktams ir įtarinėjimams. Viduramžių visuomenėje, pažymi Simmelis, buvo neįsivaizduojama, kad kas nors — kilmingasis, gildijos narys, dvasininkas ar šeimos

narys — būtų valdomas, teisiamas jo socialinei grupei nepriklausančio asmens. Tačiau modernus gyvenimas yra margesnis. Jis įtvirtino kitokį požiūrį į šiuos dalykus. „Apskritai... galime pasakyti, kad kuo žemesnėje padėtyje yra grupė kaip visuma ir kuo labiau kiekvienas jos narys yra įpratęs paklusti, tuo mažiau grupė sutiks, kad vienas iš jos narių ją valdytų. Ir, atvirkščiai, kuo aukštesnė padėtis grupės, tuo labiau tikėtina, kad ji norės paklusti tik vienam iš savo perų. Pirmuoju atveju grupės nariui, savam žmogui, valdyti yra sunku, nes visų padėtis yra žema; antruoju atveju valdyti lengviau, nes visi užima aukštą padėtį"[129].

Pavaldumas daugumai. Jei pirmas idealus tipas remiasi monarcho įvaizdžiu, antras bendrasis tipas remiasi respublikos įvaizdžiu. Trys Simmelio išskirtos temos yra vertos dėmesio.

Visų pirma daugumos valdymo *objektyvumas*, t. y. dominavimo priklausymas nuo visos grupės įstatymų ir procesų labiau nei nuo vienos simbolinės figūros, savo tendencijomis derinasi su didesniu *beasmeniškumu*. Senovės Spartos vergai, feodalinės Prūsijos valstiečiai ir modernios Indijos gyventojai visi sąmoningai teikė pirmenybę valstybės valdymui — valstybinei vergovei, valstybiniam dvarui, Anglijos valstybei — prieš privačių asmenų valdymą. Tačiau tuo pat metu respublikos įvykdyti žiaurumai jai nepriklausančiųjų atžvilgiu dažnai pranokdavo pavienių valdovų nusikaltimus. Priklausomų žmonių dalia Romos Respublikoje buvo sunkesnė nei imperatorių laikais, ir nedaug kur galima rasti pavyzdžių, kad taip šiurkščiai būtų elgiamasi su grupėmis — airiais, sektantais, škotais, papistais, — kaip modernioje Anglijoje, kuri, kita vertus, labiausiai iš visų tautų didžiavosi savo teisingumu *individui*[130]. Europos istorijoje nuolat susiduriame,

pasak Simmelio, su monarcho, siekiančio užsitikrinti liaudies paramą, nuolaidumu, didesniu už tą, kuriuo pasižymėjo feodalinės aristokratų visuomenės ar vėlesnės respublikos kolektyvinė valia. Ir tuomet, pažymi Simmelis, kai moderni valstybė teisiškai gali skirti žmogui mirties bausmę, ji negali jo amnestuoti; amnestija išlieka individualaus monarcho, prezidento ar gubernatoriaus privilegija.

Antra Simmelio išskirta tema yra istorinė tendencija didinti daugumos valios ar valdymo *korporatyvumą*. Nors asmens valdymas reikalingas, kad galėtų susiformuoti grupės tapatybė, būtent laipsniškas traukos centro perkėlimas iš asmens į kolektyvą šią tapatybę įtvirtina. Taigi „demokratinio sąmoningumo Prancūzijoje augimą nulėmė (šalia kitų priežasčių) tai, kad, žlugus Napoleono I valdžiai, sparčiai keitėsi vyriausybės. Visos jos buvo nekompetentingos, nepatikimos ir bandančios įsiteikti masėms, todėl kiekvienas pilietis buvo priverstas giliai įsisąmoninti savo paties socialinę reikšmę. Nors jis pakluso visoms šioms vyriausybėms, vis dėlto jis niekada nesijautė toks stiprus, nes jis pats visose režimų kaitos sukeltose permainose ir kontrastuose išliko patvariu elementu"[131].

Simmelis taip pat yra susidomėjęs procesu, kurį jis vadina mažumų išstūmimu balsavimo keliu, turėdamas mintyje moderniąą (priešingą viduramžiškai) praktiką daugumai panaikinti, ištirpdyti mažumos nuomonę. Kai kuriems Simmelio tyrinėtojams šis skyrius pasirodė archaiškas ir keistas. Tačiau po dažnai sausa terminologija slypi svarbi kultūrinio, etninio ir geografinio pliuralizmo problema tokioje visuomenėje, kuri, tapusi vis labiau politizuota, ir daugiau gyvenimo aspektų traktuoja kaip politinius balsavimo procesus. Grupės, kurios praeityje sugebėdavo išsaugoti tapatybę net ginkluotų priešų akivaizdoje, vis sunkiau gali šitai padaryti, kai politinis procesas asimiliuoja visas problemas ir įtampas, kurios kartu

priklauso ir nuo daugumos balsuotojų malonės. Svarbu, pažymi jis, kad tik retai kada daugumos balsavimo valia buvo ginama kaip aukštesnė daugumos teisė. Daug dažniau išskirtinė visos asociacijos valia buvo numanoma kaip paslėpta ir daugumos viršenybė racionalizuojama kaip daugumos atskleidimas balsavimo pagalba, kokia iš tikrųjų yra visuotinė valia. Šitai, žinoma, Rousseau skelbė kaip teisėtą balsavimo funkciją santykyje su bendrąja valia.

Pavaldumas principui. Čia Simmelį domina objektyvios aplinkybės. Jis aprašo jas kaip „fundamentalų paklusnumo ryšio perėjimą iš personalizmo į objektyvizmą, perėjimą, kuris negali būti išvestas iš jo utilitarinių pasekmių numatymo"[132]. Jis palygina pavaldumą *objektams*, pavyzdžiui, žemei ar mašinoms, su asmeniniu pavaldumu, laikydamas pirmąjį apskritai „žeminančia, šiurkščia ir besąlygiška pavaldumo rūšimi. Tiek, kiek žmogus savo priklausymu nuo daikto yra jam pavaldus, tiek jis pats psichologiniu požiūriu nusileidžia iki paprasto daikto kategorijos"[133].

Nesunku įžvelgti šios rūšies dominavimo santykį su pačiu modernizmo modeliu, jam būdingu proceso, organizacijos ir grubios fizinės jėgos triumfu. Moderni visuomenė, tvirtina Simmelis, skatina rastis situacijoms, kuriose individai yra pajungti šiam „objektyviam" valdžios tipui. Kol samdomojo darbo ryšys buvo suprantamas kaip „nuomos sutartis," šiek tiek buvo išsaugotas ir darbininko pavaldumas *asmeniui* — antrepreneriui". „Tačiau, kai turima omenyje darbo sutartis, ne kaip asmens nuomojimas, bet kaip prekės, t. y. darbo, pirkimas, tuomet šis asmeninio pavaldumo elementas išnyksta... Darbininkas dabar yra priklausomas ne kaip asmuo, o kaip objektyvios, ekonominės procedūros tarnas"[134]. Objektyvi valdžia, metropolis, susvetimėjimas: šis trejetas Simmeliui reiškia nešventą trejybę.

Tačiau yra ir antra objektyvizmo reikšmė: objektyvizmo, kuris gali visiškai prilygti tai pačiai beasmenės valdžios rūšiai, tačiau vis dėlto reikalauja diferenciacijos. Objektyvizmas taip pat gali reikšti asmens ar grupės valdžios perdavimą socialinei *normai*. Taigi valdžios objektyvacija atskleidžiama tokiomis sąvokomis, kaip įstatymų, pareigų, įsakymų, abstrakčių moralinių priesakų viršenybė. Iš pradžių priesakas nežudyti turėjo galią tik asmens, kuris įsakė nežudyti, — vado, karaliaus, Dievo — dėka. Tačiau ilgainiui „nežudyk" ėmė įgyti beasmenę, objektyvią jėgą. Simmelio objektyvizmo aptarimas, nors ir labai artimas Durkheimo kolektyvinės sąmonės autoriteto tyrinėjimui, skiriasi vienu svarbiu aspektu: Durkheimui kolektyviškumas istoriškai yra pirmesnis ir visuomet sustiprina asmeniškumą; tačiau Simmeliui asmeniškumas yra pirmesnis už kolektyviškumą ir išlieka kaip ilgai trunkantis autoriteto elementas net objektyviomis aplinkybėmis.

Dar turime aptarti dominavimo ir laisvės santykį. Kaip ir Tocqueville'is, Simmelis laiko laisvę ne tik kaip individo ar grupės išsilaisvinimą iš valdžios, bet ir kaip pasinaudojimą laisve, siekiant valdyti kitus. „Patyrinėjus giliau, išsilaisvinimas iš pavaldumo beveik visuomet atsiskleidžia kaip dominavimas — arba atžvilgiu tų, kurie iki šiol valdė, arba atžvilgiu naujo susidariusio sluoksnio, kuriam tikrai lemta būti valdomam"[135]. Jis remiasi tiek puritonizmo Anglijoje, tiek ir trečiojo luomo vaidmens Prancūzijoje Revoliucijos metu ir po jos pavyzdžiais. Apie trečiąjį luomą Simmelis rašo supratingai ir išsamiai: „Savo ekonominės valdžios dėka trečiasis luomas padarė kitus, iki tol aukštesnius, luomus nuo savęs priklausomus; tačiau visas trečiojo luomo išsivadavimas ir ši bei kitos svarbios to pasekmės galėjo visiškai išsiskleisti tik todėl, kad egzistavo (ar veikiau jį suformavo tas pats procesas) ketvirtasis luomas, kurį trečiasis galėjo išnaudoti ir

virš kurio iškilti"[136]. Paskutinis Simmelio pateikiamas pavyzdys paimtas iš bažnyčios istorijos Vakarų Europoje. Bažnyčios laisvę, rašo jis, „paprastai apibūdina ne išsilaisvinimas iš aukštesnių pasaulietinių jėgų, bet išsilaisvinimo nulemtas viešpatavimas šioms jėgoms. Pavyzdžiui, bažnyčios mokymo laisvė reiškia, kad bažnyčia pajungia savo įtakai valstybės piliečius; taip valstybė gana dažnai tampa pavaldi bažnyčiai"[137].

Grupei suteikta laisvė, pažymi Simmelis, gali turėti du aspektus, nelygu, koks ją lydinčios dvasios ir ją priimančios grupės statusas. Viena vertus, ji gali atstovauti „pagarbai, teisei ir valdžiai". Tačiau, kita vertus, ji gali reikšti „nusišalinimą ir paniekinamą abejingumą aukštesnės valdžios atžvilgiu". Jis abu šiuos atvejus iliustruoja puikiais pavyzdžiais — atskirais arba mišriais — iš žydų ir jų ryšių su aplinkine visuomene istorijos[138].

Tarp laisvės ir lygybės visados yra dviprasmiškas santykis. „Tiek, kiek triumfuoja bendroji laisvė, triumfuoja ir bendroji lygybė. Bendrąją laisvę atitinka negatyvus faktas, kad nėra dominavimo". Tačiau akivaizdu, kad lygybė, nors ji atrodo kaip pirminės laisvės pasekmė, yra tam tikra pereinamoji būsena. Simmelis iš esmės cituoja Tocqueville'į, kai rašo: „Apskritai nė vieno nepatenkina padėtis, kurią jis užima sau giminiškų būtybių atžvilgiu; kiekvienas nori įgyti tą padėtį, kuri tam tikra prasme yra patogesnė". Taigi pirmasis laisvės pomėgis greitai praeina, nes tas pats impulsas, kuris laisvės vardu sukelia siekimą būti lygiam su vyraujančia valdžia, vėliau sukelia ir troškimą pranokti šią ir panašias į ją valdžias[139].

5

STATUSAS

Klasės iškilimas

„Minervos pelėda, — rašė Hegelis, — skraido prieblandoje". Jokioje sociologijos srityje šios maksimos tinkamumas nėra labiau akivaizdus nei socialinės klasės tyrinėjimuose. Tik po to, kai istoriniai ir esminiai socialinės klasės pagrindai Europos visuomenėje tapo menki ir neaiškūs, jiems ėmė grėsti tokios jėgos, kaip politinė centralizacija, pilietybė ir masinis švietimas, jėgos, kurios ateityje padarys klasę silpniausią iš visų tradicinių socialinių vienetų moderniame režime, socialinės stratifikacijos tyrinėjimams leido išsiskleisti su visu žvilgesiu. Sociologinio dėmesio centras stratifikacijoje yra griežta skirtis tarp socialinės klasės ir socialinio statuso, kuri prasidėjo nuo Tocqueville'io.

Susidomėjimas socialine hierarchija, tiesą sakant, nėra būdingas tik devynioliktam amžiui. Toli siekianti „didžiosios būties grandinės" idėja, kuri nuo Platono iki modernaus Švietimo žavėjo Europos filosofus, nutvieskusi metafiziką, biologiją ir kosmografiją, būtinai turėjo apimti būties *socialinės* grandinės sampratą: nuo žemiausio valstiečio per tarpinius rangus ir stadijas iki monarcho arba imperatoriaus. Nuorodos į „rangus", „tvarką" ir „laipsnius" nenutrūkstamai driekiasi socialinėje ir moralinėje mintyje nuo viduramžių. Tomo Akviniečio socialinė fi-

losofija dažniausiai liečia organinės bendruomenės hierarchiją. Be keleto religiškai angažuotų egalitarinių grupių, daugiausia užveistų Reformacijos, — chiliastinių, milenialistinių ir apokaliptinių — sunku iki septyniolikto amžiaus vidurio rasti moralės filosofų, kurie nebūtų pritarę Shakespeare'o žodžiams: „Bent kiek įtempk, nutrauk šią stygą, ir štai klausyk! — koks disonansas; viskam galima surasti priešingybę". Elžbietos laikų dramaturgai ir filosofai eseistai buvo tiesiog persekiojami rangų, dvarų ir postų bei jų absoliučios būtinybės socialinei tvarkai manijos[1].

Vis dėlto, jei grįžtume prie Hobbeso septyniolikto amžiaus viduryje, aptiktume įtarumą tiek aristokratijos, tiek viduriniosios klasės atžvilgiu; įtarumą, pagrįstą Hobbeso nepasitikėjimu visais tarpiniais socialiniais kūnais monolitinėje jo *Leviatano* struktūroje[2]. Prigimtinės teisės teorijoje, išskyrus ypač Althusiusą, socialinė klasė ir rangai nesvarstomi. Priešiškumas, kurį prigimtinės teisės teoretikai jautė daugiausia gildijoms ir kitoms korporacijoms, bent teoriškai išsiplėtė ir iki aristokratijos. Kitaip nei tokių esminių sąvokų, kaip individas, valstybė ir sutartis, socialinės klasės sąvokos teorinis vaidmuo buvo menkas. Althusiusas, kaip minėjau, yra svarbiausia išimtis. Jo visuomenės vizija suteikia tiek pat vietos tvarkingam socialinės hierarchijos laipsniavimui, kaip ir bendruomenei bei korporacijai. Tačiau jis yra vienas.

Jau Švietimo amžiaus pradžioje regime staigų tradicinės hierarchijos kritikos pakilimą — nuo bendros *philosophes* paniekos viskam, kas savo kilme yra feodališka, iki analitinio susidomėjimo stratifikacija. Rousseau *Samprotavimas apie nelygybės kilmę* su visomis savo poleminėmis užuominomis rimtai vertina socialinę stratifikaciją numatydamas jos augimo perspektyvą ir grįsdamas ją privatine nuosavybe. Stratifikaciją dėmesingai tyrinėjo ir

kai kurie škotų moralės filosofai — Hume'as, Fergusonas, Adamas Smithas ir ypač Johnas Millarsas. Pastarojo *Rangų skirtumų visuomenėje stebėjimai* yra istorinio etnografinio aprašymo ir analizės šedevras.

Tačiau visa tai yra niekai, palyginti su stratifikacijos tyrinėjimų intensyvumu ir visapusiškumu, pastebimu po to, kai devynioliktame šimtmetyje įsibėgėjo revoliucinės demokratijos ir industrializmo jėgos. Tiek konservatoriai, tiek liberalai ir radikalai socialinės klasės sąvoką savo raštuose laikė esmine. Susižavėjimas iš tikrųjų buvo toks didelis, kad žodis „klasė" pradėjo reikšti intelektualų sąmonei tai, ką Johnas Stuartas Millis rašė 1834-aisiais: „Jie periodiškai kartojami amžinajame žemvaldžių, kapitalistų ir darbininkų rate iki tol, kol, atrodo, pradedama mąstyti apie šių trijų klasių atskyrimą visuomenėje, tarsi tai būtų ne žmogaus, o vienas iš Dievo potvarkių, kuris tiek mažai priklausytų nuo žmogaus, kiek atskyrimas dienos nuo nakties. Kažin ar nors vienas iš jų sau pačiam kaip tyrinėjimų subjektui yra prasitaręs, kokius pokyčius išgyvena šių klasių tarpusavio santykiai, vystantis visuomenei"[3]. Millio žodžiai, žinoma, buvo taikyti ekonomistams, bet ne sociologams. Šiame skyriuje akcentuosiu, kad domėjimasis klasės ateitimi, veikiant istorinėms jėgoms, sudarė pačią sociologijos esmę. Iš tiesų šis dėmesys yra svarbiausio konflikto tarp sociologų devynioliktame amžiuje, nuo Tocqueville'io iki Marxo, priežastis.

Socialinės klasės sąvoka, kitaip negu ankstesnės hierarchijos sąvokos, priklauso aštuoniolikto amžiaus pabaigai. Asa Briggs rašė: „Socialinės 'klasės' sąvoka su visa jos papildoma terminologija buvo plataus masto ekonominių ir socialinių pokyčių aštuoniolikto amžiaus pabaigoje ir devynioliktame amžiuje produktas. <...> Ikiindustriniame amžiuje netrūko socialinių konfliktų, tačiau tuo laiku jie nebuvo suvokiami kaip klasiniai. Nomenklatū-

ros pokytis aštuoniolikto amžiaus pabaigoje ir devyniolikto amžiaus pradžioje atspindėjo esminį pokytį ne tik žmogaus požiūrio į visuomenę būduose, bet ir pačioje visuomenėje"[4].

Kodėl socialinė klasė daugeliui mąstytojų atrodė kaip vyraujanti tikrovė, nors, kaip matėme, individualizacijos, sulyginimo ir fragmentacijos procesai, formuojantis moderniam režimui, buvo endeminiai? Klausimą galima formuluoti ir kitaip: kodėl amžiaus senumo hierarchijos tęstinumo visuomenėje samprata būties grandinės sąvokoje yra išstumiama netolydumo, net konflikto tarp klasių nuojautų? Atsakymas dažniausiai glūdi tame, ką Ostrogorsky's vadino „naujomis pavaldumo rūšimis", iškilusiomis industriniame pasaulyje. „Kai pramoninė gamyba pakeitė namų darbą, tiesioginis fabrikų savininkų ir besikeičiančių darbininkų masių bendravimas tapo nebeįmanomas; nuo to laiko vienintelis jų bendravimas buvo darbas ir atlyginimas, valdomi griežto pasiūlos ir paklausos dėsnio; jie tapo vieni kitiems anoniminėmis abstrakcijomis. <...> Jie dabar priklausė skirtingiems visuomenės sluoksniams..."[5] Ar šie nauji sluoksniai buvo tiesiog lygmenys — menkučiai ir trumpalaikiai — ar stambios socialinės klasės, kokiomis juos laikė Marxas, nėra labai svarbu. Svarbu tai, kad staiga atsirado klasės terminologija, kuri buvo populiari socialiniuose moksluose visą šimtmetį.

Net įmanoma, kaip parodė Raymondas Williamsas, datuoti vėlesnes naujas klasės sąvokas. „Moderni klasės struktūra savo socialine prasme pradedama konstruoti tik aštuoniolikto amžiaus pabaigoje. Pirma *žemesniosios klasės* įsijungia į *žemesniąją tvarką,* atsiradusią aštuoniolikto amžiaus pradžioje. Tuomet, 1790-aisiais, turime *aukštesniąsias klases;* iš karto ėjo *viduriniosios klasės; darbininkų klasės* — apie 1815-uosius; *aukščiausiosios klasės* —

1820-aisiais. Po to eina *klasinis prietaras, klasinė įstatymų leidyba, klasinė sąmonė, klasių konfliktas* ir *klasių karas...*"[6].

Klasės modelis

Reikia šį tą pasakyti apie reikšmingą vaidmenį, kurį priskyrė Anglijos žemvaldžių klasei tie mąstytojai, kurie nuo aštuoniolikto amžiaus pabaigos domėjosi tikėtina stratifikacijos forma naujoje, pramonės formuojamoje visuomenėje. Kontinente nebuvo nieko panašaus į Anglijos žemvaldžių klasę — šį faktą patvirtina nuorodos, kurias galime aptikti prancūzų ir vokiečių raštuose per visą devynioliktą amžių. Kad ši klasė Anglijoje vienaip ar kitaip buvo modelis visiems, kurių intelektualinės šaknys glūdi Burke'o susižavėjime ja, nėra labai keista. Ji taip pat nusipelnė Hegelio, Tocqueville'io ir Taine'o pagarbos. Tačiau mane labiau domina jos konceptualinė funkcija teikti *modelį,* tai yra, ką rašytojai laikė tikros klasės esme, kokiame nors kontekste. Tikiu, kad Anglijos žemvaldžių klasė labiau nei kuri kita tapo analitiniu modeliu tam, kas, kaip plačiai buvo manoma, turėjo išsipildyti, *mutatis mutandis,* naujoje kapitalizmo ekonomikoje. Anglijos žemvaldžių klasė buvo, manau, turime teisę taip sakyti, *žinomybė,* iš kurios daugelis stratifikacijos tyrėjų — tarp jų ir Marxas — nužymėjo savo kelius į naują industrinės visuomenės nežinomybę. Daug radikalų ir konservatorių numatė industrinę buržuaziją kaip žemvaldžių klasės paveldėtoją, panašią į ją struktūra, statusu ir valdžia ir besiskiriančią tik ekonominiu kontekstu.

Anglijos žemvaldžių klasės tinkamumas tiek radikalų, tiek konservatorių teorijoms glūdi jos atskyrime nuo kiekvienos formalios politinės teisės sistemos ir nuo kiekvienos matomos išorinės jėgos. Prancūzijoje ir visame kontinente iš esmės senosios tvarkos socialinės klasės buvo

artimesnės dvarų prigimčiai, ribojamos, įtvirtinamos ir išlaikomos karalystės įstatymų. To nebuvo Anglijoje. Nepaisant didžiulio vaidmens, kurį ši klasė vaidino politikoje, ji nebuvo teisės kūrinys ir niekas Anglijos konstitucijoje jos neatitiko.

Pirma, buvo daugiausia žemės nuosavybe pagrįsta ekonominė vienovė. Būtų klaidinga teigti, kad nebuvo pripažįstamos jokios kitos nuosavybės formos, tačiau verta pažymėti, kad žmonės, kuriems pasisekė komercijoje ir versle, paprastai nebuvo pripažįstami šios klasės iki tol, kol jie įsigydavo žemės ir tapdavo nuo jos priklausomi. Iš kartos į kartą žemės nuosavybė išlikdavo tos pačios šeimos rankose.

Vienodai pažymėtina buvo politinė klasės vienovė. Ekonominė nuosavybė ir politinė valdžia buvo tobulai suaugusios. Šitai buvo matoma ne tik parlamente, kuriame daug vietų užėmė žemvaldžių klasės nariai ir kurių sutarimas buvo tiesiog stebinantis, bet ir monopolijoje, kurią jie turėjo administracinėms funkcijoms vietinėje ir grafystės bendruomenėje. „Didieji neapmokamieji", kaip juos vėliau vadino istorikai, yra taikli sąvoka. Negaudami jokios formalios kompensacijos, neturėdami iš tiesų jokios padėties žemės teisėje, jie visoje Anglijoje atliko svarbiausius administracijos uždavinius, taip pat ir vykdė teisingumą. Ši klasė vietiniu lygiu valdė vadovaudamasi dideliu atsakomybės jausmu — be to, Anglijoje nebuvo tokios agresyvios ir nepriklausomos teisinės profesijos kaip Prancūzijoje, — kuris ilgam apribojo tikrą biurokratiją Anglijoje ir padarė šią klasę modeliu visiems konservatoriams.

Ši klasė buvo mažai panaši arba visiškai nepanaši į kastą. Nebuvo jokių teisinių klases žyminčių ribų ir jokių teisinės rūšies apribojimų, kurie užkirstų kelią į šią klasę patekti kitiems. Žinome, kad kartais įtakingas vietas vy-

riausybėje ir visuomenėje užimdavo žmonės, kilę iš žemesniųjų sluoksnių. Tačiau tokie atvejai buvo reti, ir nors žemvaldžių klasė nebuvo uždara, durys prasiverdavo retai ir galėdavo nepaprastai greitai užsidaryti. Dideliu mastu nacionalinė politika, vietinė administracija, teisingumas ir tarnyba ginkluotose pajėgose buvo šios vienos, socialiniu požiūriu homogeniškos klasės funkcijos.

Įvairūs socialinio statuso požymiai irgi buvo glaudžiai susilieję. Išskyrus saujelę intelektualų, daugiausia susitelkusių Londone, vieninteliai išsilavinę žmonės priklausė šiai klasei, ir tiek viešosios mokyklos, tiek abu universitetai buvo organizuoti taip, kad atitiktų žemvaldžių klasės poreikius. Normos, nustatančios, koks turi būti išsilavinęs žmogus, buvo visuotinai pripažįstamos. Kalba, taip pat ir akcentas, iškart išduodavo žmogaus priklausomybę šiai klasei. Visi priklausė valstybinei bažnyčiai, dauguma aukštesniųjų dvasininkų patys buvo kilę iš žemvaldžių, ir net tuos, kurie buvo kitokios kilmės, su šia klase siejo patvarūs ryšiai.

Visą šios klasės struktūrą vainikavo džentelmeno samprata. Galbūt sunkiai pasiduodantis abstraktiems apibrėžimams, džentelmenas vis dėlto buvo toks neabejotinas ir universalus kaip ir pati žemė. Savo apranga, požiūriu, skoniu ir įsitikinimais žemvaldys džentelmenas kūrė gyvenimo stilių viskam, ką gaubė prestižas ir valdžia. Būtent išplitęs džentelmeno įvaizdis ypač pravertė, išsaugant šios klasės solidarumą, įtvirtinant jos politinę ir ekonominę jėgą, suteikiant jos elgesiui ir įgeidžiams to meto Anglijoje tokį universalumą. Visa tai galime sužinoti iš gausybės devyniolikto amžiaus laiškų ir dienoraščių.

Turėtume pažymėti, kad ši klasė sociologiniu požiūriu buvo funkcionali. Socialiniai prestižo požymiai ir ekonominės bei politinės valdžios tikrovė buvo beveik tobulai susilieję, nulemdami tokį solidarumo ir savimonės lygį,

kuris kažin ar galėjo būti pranoktas. Klasės kriterijai buvo aiškūs, lengvai identifikuojami ir iš esmės tokie patys visoje Anglijoje. Užteko žinoti, kad šeima atitiko vieną iš šių kriterijų, norint gana tiksliai jai priskirti kitus kriterijus. Pagaliau ši požymių konvergencija iš kartos į kartą išliko stabili. Apibendrindami galime pasakyti, kad jei virš struktūros buvo iškilusi socialinė džentelmeno norma, tai pagrindą sudarė beveik visiška politinės valdžios monopolija ir jos gilios šaknys nuosavybėje.

Apie didžiulę šios žemvaldžių klasės galią galima spręsti iš masto, kuriuo Anglijoje tebežadino jausmus jos grynai kultūrinės savybės — intelektualiniai interesai, išsilavinimas, kalbėjimo būdas, apskritai gyvenimo stilius — po to, kai jos tikrąsias ekonomines ir politines šaknis nukirto ekonominiai pokyčiai ir politinė reforma. Niekur kitur Europoje, dar mažiau Jungtinėse Valstijose, kultūrinė aukštesniosios klasės tikrovė neišliko tokia gyva, tokia įtakinga visose valstybės valdymo ir visuomenės sferose kaip Anglijoje. Nepaisant politinių pokyčių politinėje struktūroje ir turto pobūdyje, nepaisant švietimo sferos išsiplėtimo, aukštesniosios klasės kultūra net ir šiais laikais yra labiau reikšminga nei kur nors kitur Vakarų visuomenėje. Ir nesvarbu, kokia būtų ekonominių kanalų, per kuriuos šiais laikais teka šioji kultūra, įvairovė — industrinė, vyriausybinė ir kitokia, — jos istorinis šaltinis yra ką tik aprašytoji žemvaldžių klasė.

Iššūkis klasei

Vis dėlto mūsų požiūriu esminė šios klasės reikšmė devynioliktame amžiuje buvo konceptualinė. Kaip minėjau, ji tapo tam tikru idealiu tipu, teoriniu modeliu to, kas yra savarankiška socialinė klasė ir kokia galėtų būti jos politinė ir ekonominė valdžia visuomenėje. Ši klasė, žino-

ma, savo pobūdžiu buvo ikikapitalistinė, kvazifeodalinė. Tačiau ji daugiau nusipelnė naujos ekonominės ir politinės santvarkų stabilumui, negu abiejų šių santvarkų skelbėjai buvo linkę pripažinti. Jie, dažniausiai ekonomistai — tiek klasikai, tiek socialistai, — pasitenkino aprašydami naujas kapitalizmo tariamai įvestas klases: pramonės įmonių savininkus ir darbininkus. Dėl abstraktaus ekonominės analizės būdo ir prielaidos apie autonomišką, savivaldžią ekonominę tvarką sustiprinanti ir dažnai gyvybiškai svarbi žemvaldžių klasės įtaka retai būdavo įsisąmoninama, kaip ir sudėtingi santykiai tarp žemės ir pramoninio kapitalo tiek senose, tiek naujose šeimose. Ekonomistai dažniausiai buvo kategorijų, paveldėtų iš Smitho ir Ricardo, belaisviai.

Tačiau sociologiškai mąsčiusiajam senosios žemvaldžių klasės ribos buvo aiškios ir ryškios. Ir daugelis mąstytojų naujame ekonominiame kapitalizmo sluoksnyje ieškojo tų pačių politinių, ekonominių ir kultūrinių elementų, kurie buvo tokie akivaizdūs ikikapitalistinėse aristokratijos ir valstietijos klasėse, susiliejimo. Kodėl, buvo klausiama, kapitalizmo ateitis negalėtų atskleisti aukščiausios ir žemiausios klasės vystymosi paties kapitalizmo ekonominėje struktūroje, kuris būtų toks aiškus politiniu ir socialiniu požiūriu, toks svarbus kultūriniu požiūriu, kaip joks kitas reiškinys ikikapitalistinėje santvarkoje? Atsakant į šį klausimą, buvo numatyti du pagrindiniai europietiškos stratifikacijos įvertinimo tipai.

Pagrindinis prieštaravimas stratifikacijos tyrinėjimuose, bent tarp sociologų, nebuvo tarp socialinės klasės ir egalitarizmo. Subtilesnis ir teoriniu požiūriu fundamentalesnis buvo prieštaravimas tarp socialinės klasės ir socialinio statuso: tarp požiūrio, kad naujoji visuomenė remiasi prielaida apie vieningos, savarankiškos klasės egzistavimą, ir požiūrio, besiremiančio prielaida apie kla-

sės eroziją ir jos pakeitimą lakiomis, mobiliomis statuso grupėmis ir statuso siekiančiais individais.

Klausimui galime suteikti šią formą: ar naujoji visuomenė, visuomenė, kuri rėmėsi piliečiu, komersantu ir technokratu, buvo pagrįsta įsakmia, nors neaiškia ir dažnai klaidinga, masių valia, kurioje dominavo naujos administracinės valdžios struktūros ir tvino naujos kapitalo formos, kuri buvo varoma naujų, nuolatinių edukacinės, religinės ir socialinės lygybės jėgų; ar ši visuomenė buvo, kaip visos ankstesnės visuomenės formos, visų pirma organizuota klasinių sluoksnių, išlaikiusių tą pačią ekonominių, intelektualinių, edukacinių ir politinių savybių, kurios apibūdino socialinius rangus senojoje santvarkoje, visumą, pagrindas? Ar, priešingai, galėjo modernybės rūgštys taip destruktyviai paveikti socialinės klasės — visomis įmanomomis šio žodžio prasmėmis — pagrindus, kaip jos paveikė kaimo bendruomenę, išplėstinę šeimą ir visą tinklą moralinių-kultūrinių santykių, taip pat atsiradusių ikikapitalistiniame, ikidemokratiniame, ikiracionalistiniame amžiuje?

Atsakymai į šiuos klausimus sudaro pagrindinį sociologijos devynioliktame amžiuje požiūrį ir jie, žinoma, yra glaudžiai susiję su kitų socialinės ir politinės santvarkos elementų tyrinėjimais. Kaip kas nors nagrinėjo bendruomenės ir autoriteto problemas, daug pasako apie tai, kaip jis nagrinės stratifikacijos problemą. Čia kaip ir visuose kituose svarbiausiuose šimtmečio klausimuose buvo ryškus tendencingumas. Viena vertus, buvo tie, kurie įrodinėjo, jog socialinė, politinė ir ekonominė nelygybė naujoje, kylančioje visuomenėje galėjo būti taip pat tiksliai aprašytos socialinės klasės išraiška, kaip ir nelygybė senojoje santvarkoje. Šio požiūrio atstovai — daugiausia radikalai — buržuazijoje galėjo matyti arba numatyti tą pačią sunkiai įveikiamą valdžios, turto ir statuso indust-

riniame pasaulyje vienovę, kuri buvo būdinga žemvaldžių aristokratijai Europoje šimtmečiais ir tebeliko jėga, su kuria reikia skaitytis. Marxas, kaip žinome, buvo žymus šios interpretacijos rūšies atstovas ir jo idėjų poveikis vis dar tebejaučiamas.

Kita vertus, visiškai priešingoje stovykloje buvo tie, kurie nuo pat pradžių nematė savarankiškos socialinės klasės formavimosi naujoje santvarkoje galimumo, taip pat ir tikros bendruomenės, kurios reikšmingas tipas, jų akimis, buvo klasė. Senosios tvarkos fragmentacija, kuri baigtųsi ilgai tramdytų turto, valdžios ir statuso elementų išlaisvinimu, privestų, kaip buvo teigiama, prie socialinių kategorijų kovos, prie stratifikacijos individualizacijos, kuri nulemtų ne klasės, bet socialinio statuso — mobilesnio, autonomiškesnio ir įvairesnio nei klasė — viršenybę. Tocqueville'is yra pagrindinis šio požiūrio atstovas.

Nenoriu pervertinti šio kontrasto. Spalvos nėra tik baltos ir juodos. Nė vienas iš sociologų vienaip ar kitaip nepamiršo klasės. Net Tocqueville'is nurodė gamintojų „klasę" ir gamintojų turimą ekonominę valdžią, kuri, jo manymu, kėlė didelį pavojų demokratijai. Tačiau, kaip matysime, Tocqueville'is vartoja klasės sąvoką tokia skirtinga nei pirminė prasme, kad iš klasės likusi tik tam tikra pakopa, geriausiu atveju interesų grupė; ne socialinis sluoksnis, kuriam būdingas politinių, ekonominių ir socialinių elementų, charakterizuojančių žemvaldžių aristokratijos struktūrą, suvienijimas.

Skirtumas tarp politinių konservatorių ir radikalų dėl socialinės klasės prigimties ir tikrovės yra tam tikra anagrama tarp egzistenciškumo ir utopiškumo. Konservatoriai, pradedant Burke'u, teigė, kad tuomet, kai socialinė klasė turėtų būti vienas iš tikrai stabilios ir laisvos visuomenės ramsčių, buvo net per daug tikėtina, kad mišrios

politinės centralizacijos, socialinės atomizacijos, naujų turto formų ir politinės gravitacijos centro perkėlimo iš kaimo į miestą pasekmės faktiškai iš esmės sunaikintų socialinę klasę, sumenkintų ją iki masinių sąnašų. Joks atskiras elementas nėra svarbesnis Anglijoje Burke'o, Coleridge'o ir Carlyle'io, Prancūzijoje Bonaldo, Maistre'o ir Balzaco, Vokietijoje Hallerio ir Hegelio socialinėms filosofijoms už socialinės hierarchijos elementą. Ir atitinkamai nėra nieko labiau įprasto šiems autoriams už prielaidą, kad ekonominis ir politinis modernizmas sparčiai naikino hierarchijos kontekstą. Augustą Comte'ą stipriai paveikė konservatorių hierarchijos garbinimas; o jo ankstyvuosiuose raštuose randame aštrią Švietimo ir Revoliucijos egalitarinių doktrinų kritiką, o *Pozityvioje valstybėje* — griežtus nurodymus, kaip organizuoti pozityvistinę utopiją atskirų socialinių klasių požiūriu.

Radikalūs mąstytojai, kita vertus, užėmė poziciją, kad tuomet, kai socialinės hierarchijos išnaikinimas buvo pirmaeilis socialinis veiksmas, ir lygybė, net labiau nei laisvė, buvo aukščiausia vertybė jų aksiologijoje, buvo akivaizdu, kad kapitalistinė visuomenė bus taip pat padalyta ir orientuota į klases, kad joje dominuos kuri nors viena klasė, kaip ir bet kurioje ankstesnėje žmogaus socialinio vystymosi stadijoje. Politinė demokratija jos nepaveiks ir negali paveikti. Nuo Williamo Cobbetto Anglijoje, paskui Proudhono Prancūzijoje iki Marxo Vokietijoje radikalų doktrinoje socialinės klasės tikrovė kapitalizme užėmė svarbiausią vietą.

Šios dvi ideologinės pozicijos, galima sakyti, yra priešingi magneto poliai devyniolikto amžiaus stratifikacijos tyrinėjimuose. Tarp sociologų Tocqueville'is tobulai išreiškia vieną polių, o Marxas — kitą, ir tai, kas galų gale iškyla — daugiausia Weberio dėka — kaip vyraujantis sociologinis požiūris į stratifikaciją, geriausiai matoma

kaip dviejų Tocqueville'io ir Marxo atstovaujamų jėgų rezultatas. Jei marksistinis požiūris ilgą laiką buvo labiau įtakingas, jis niekada nebuvo absoliutus, o visai neseniai tapo aišku, kad viršų paėmė Tocqueville'io perspektyva.

Statuso triumfas — Tocqueville

Tocqueville'is yra pirmas ir devynioliktame amžiuje pagrindinis reiškėjas požiūrio, kad modernų režimą charakterizuoja ne socialinės klasės sustiprėjimas, bet fragmentacija, išsisklaidant pagrindiniams elementams: valdžiai į mases ir centralizuotą biurokratiją, turtui į vis augančią viduriniąją klasę ir statusui į skirtingus, kintančius visuomenės sektorius, kurie, nesant tikros klasės, tampa nesibaigiančios, kankinančios konkurencijos tarp individų, siekiančių pasižymėti, teatru.

Raktas į modernią santvarką glūdi, Tocqueville'io manymu, negailestingame klasių sulyginime, kuris buvo būdingas Vakarų istorijai nuo viduramžių pabaigos. „Versdami mūsų istorijos lapus, vargu ar per pastaruosius septynis šimtus metų rasime nors vieną atskirą reikšmingą įvykį, kuriame nebūtų skelbiama sąlygų lygybė"[7]. Turint omenyje šį sunkiai paneigiamą istorijos palikimą, nejau tikėtina, klausia jis, kad kapitalizmas ar kuris nors kitas modernios visuomenės bruožas sustabdytų tendenciją, kuri dabar taip giliai įsikūnijusi istorinėje tikrovėje? „Tolygus lygybės principo vystymasis yra likimo lemtas faktas. Jis turi visas pagrindines tokiam faktui būdingas charakteristikas: jis yra universalus, jis yra ilgalaikis, jis visada išvengia žmogaus bet kokio kišimosi, ir visi įvykiai taip pat kaip ir visi žmonės skatina jo pažangą. Ar būtų protinga įsivaizduoti, kad socialiniam judėjimui, kurio šaknys driekiasi toli atgal, gali sukliudyti vienos kartos pastangos? Ar gali būti įtikinama, kad demokra-

tija, nuvertusi feodalinę sistemą ir nugalėjusi karalius, atsitrauks prieš prekybininkus ir kapitalistus? Ar ji sustos dabar, kai taip sustiprėjo, o jos priešai yra tokie silpni?"[8]

Tocqueville'io atsakymas į šiuos klausimus sudaro jo stratifikacijos sociologijos temą. Socialinės klasės nykimas, prasidėjęs vėlyvaisiais viduramžiais dėl dvigubo politinės centralizacijos ir socialinio individualizmo poveikio, gali pasibaigti tik modernioje santvarkoje. Valdžios išsiskaidymas demokratinėje masėje, svarbesnė nei kada nors anksčiau politinės biurokratijos užimama vieta, faktiškas lygybės normos puoselėjimas, nuolatinė konkurencija dėl turto nepastoviose kapitalizmo sukurtose formose ir stiprus poreikis siekti statuso visuomenėje, kurioje žmogus laiko save lygiu su visais — šios ir kitos jėgos daro tikrą socialinę klasę neįmanomą. Žinoma, yra ekonominiai sluoksniai, net turto kraštutinumai. Tačiau jie nesukelia priklausomybės klasei jausmo.

„Žinau, kad tarp daugybės demokratijos žmonių visuomet kai kurie bendruomenės nariai bus dideliame skurde, o kiti — dideliame pertekliuje; tačiau vargingųjų, užuot sudariusių didžiąją tautos daugumą, kaip kad būna aristokratinėse bendrijose, yra palyginti mažai, ir įstatymai nesusaisto jų tarpusavyje nepataisomo, paveldimo skurdo ryšiais. <...> Kadangi daugiau nėra vargingų žmonių rasės, nebėra ir turtingų žmonių rasės; pastarieji iškyla trumpam iš minios ir vėl į ją pasineria. Taigi jie nesudaro atskiros klasės, kurią lengva būtų paženklinti ir apiplėšti; maža to, kadangi jie yra susiję su savo bendrapiliečiais tūkstančiais slaptų ryšių, žmonės negali jų užpulti nepadarydami žalos sau patiems".

„Tarp šių dviejų demokratinės bendrijos kraštutinumų įsiterpia daugybė beveik panašių žmonių, kurie, nebūdami nei labai turtingi, nei skurdžiai, turi pakankamai

nuosavybės, kad trokštų išlaikyti tvarką, ir nepakankamai, kad sukeltų pavydą"[9].

Būtent šia prasme Tocqueville'io požiūris į klasę, klasinę sąmonę ir klasinį konfliktą gali būti laikomas Marxo požiūrio priešingybe. Demokratinės komercinės visuomenės įtampos, užuot kursčiusios revoliuciją, nuolat mažina revoliucijos galimybę. „Tokie žmonės, — rašo Tocqueville'is apie didijį demokratijos vidurio sluoksnį, — yra smarkių sukrėtimų priešai iš prigimties; jų nejudrumas palaiko ramybę tų, kurie yra žemiau ir virš jų, ir išsaugo visuomenės audinio pusiausvyrą. Iš tiesų nėra taip, kad šie žmonės būtų patenkinti tuo, ką jie turi, ar jaustų natūralų pasibjaurėjimą revoliucija, kurioje jie galėtų prisiplėšti ir likti nenubausti; priešingai, jie su neprilygstamu uolumu trokšta tapti turtingi, tačiau keblu sužinoti, iš ko turtus paimti. Ta pati visuomenės būklė, kuri nuolat skatina troškimus, apriboja šiuos troškimus iki būtinų ribų; ji teikia žmonėms daugiau keitimosi laisvės ir mažiau domėjimosi pasikeitimu"[10].

Tokios išsilaikiusios klasių ribos yra silpnos įtakos, kurią žemvaldžių klasė kažkada turėjo tokiose vietose kaip Niujorkas, ir stipresnių įtakų, kurias Pietuose prieš Amerikos revoliuciją turėjo plantatoriai, nykstantys pėdsakai. „Daugumoje valstijų, esančių Hudzono pietvakariuose, apsigyveno keli didieji Anglijos savininkai, su savimi atsivežę aristokratinius principus ir Anglijos paveldėjimo teisę. <...> Jie sudarė aukštesniąją klasę, turėjusią savo idėjas bei skonį ir užėmusią politinės veiklos centrą. Ši aristokratijos rūšis jautė simpatijas liaudžiai, kurios aistras ir interesus ji lengvai pripažino; tačiau ji buvo per silpna ir per daug trumpalaikė, kad sužadintų meilę arba neapykantą. Ši klasė vadovavo sukilimui Pietuose ir parūpino geriausius Amerikos revoliucijos vadus"[11].

Tačiau demokratijos potvyniai ir atoslūgiai po Amerikos revoliucijos sterilizavo kvaziaristokratijos vaidmenį, ir, pabrėžia Tocqueville'is, išliko tik kintančios turtingumo ir neturtingumo kategorijos, netinkamos klasėms tikrąja prasme sukurti; kai turima omenyje politinė valdžia, labiau tikėtina, įrodinėja Tocqueville'is, kad demokratijoje ji bus siejama su vargingųjų, o ne turtingųjų masėmis. „Civilizuotose tautose maištauja tik tie, kurie neturi nieko prarasti", ir tuomet, kai „natūralus turtingųjų susirūpinimas gali sukelti slaptą nepasitenkinimą", jų visiškas atsidavimas turtui ir nuosavybei užtikrins jų pritarimą visokiai politinei tvarkai[12].

Turto pobūdis demokratijoje tikrą klasę daro neįmanomą. Tai tipiškas komercinis, prekybinis ir pramoninis, bet ne žemės, turtas. Demokratijoje ne vien „didėja dirbančiųjų; demokratija skatina juos imtis veikiau to, o ne kito darbo. Ji atgraso žmones nuo žemdirbystės ir nukreipia juos į prekybą ir pramonę"[13]. Prekyba nesužadina demokratinės aistros gerovei; veikiau yra priešingai. „Kiekvienas dalykas, dėl kurio žemiškos gerovės meilė valdo žmogaus širdį, yra palankus prekybos ir gamybos augimui. Vienas iš tų dalykų yra lygios sąlygos. Jos skatina prekybą ne tiesiogiai, skiepydama žmonėms polinkį į prekybą, bet netiesiogiai, įtvirtindama ir puoselėdama gerovės troškulį"[14].

Trumpai tariant, Tocquville'is pateikia mums šią politinę kapitalizmo interpretaciją demokratijos skirtingumo nuo aristokratijos kontekste. Aristokratijoje turtingieji turi ir valstybinę valdžią; jie neturi laiko prekybos ir komercijos įsipareigojimams, ir kai šių ar ankstesnių laikų aristokratas bando užsiimti prekyba, priešinga jo perų nuomonė jį greitai nuo to atbaido.

Kita vertus, demokratinėse šalyse, „kur pinigai nesuteikia tiems, kas juos turi, politinės valdžios, bet dažnai

nuo valdžios juos nutolina, turtingieji nežino, kaip praleisti savo laisvalaikį. Į aktyvų gyvenimą juos veja nerimas ir jų troškimų didybė, jų išteklių mastas ir to, kas nepaprasta, pomėgis, visad patiriamas tų, kurie, nesvarbu kokiais būdais, iškyla virš minios. Prekyba yra vienintelis jiems atviras kelias"[15].

Tik vienu aspektu Tocqueville'is regi klasės ribas — nors tik ribas, — naują aristokratijos formą, susidariusią kapitalizme. Tai gamintojų klasė. Tocqueville'is nesuvokė darbo padalijimo sistemos taip, kaip ją suvokė jo liberalūs amžininkai optimistai. Vienas iš jo susvetimėjusio požiūrio į modernią visuomenę bruožų yra tas, kad jis darbininko specializacijoje įžvelgia ne tobulėjimą, bet degradavimą. Tokį degradavimą jis laikė nuolatiniu sistemos požymiu, kuris tik sustiprins gamintojų klasės demokratijoje viršenybę ir įtaką. Ši klasė darosi stipresnė ir kaip kategorija — tvirtesnė, kai darbininkų klasė yra labiau pažeminama. „Žmonės tampa labiau panašūs vienuose dalykuose, labiau skirtingi — kituose; ne tokioje gausioje klasėje nelygybė didėja tiek pat, kiek ji mažėja bendruomenėje. Taigi atrodytų, žvelgiant iš pagrindų, kad demokratijos gelmėse savaime gimsta aristokratija"[16].

Šitai gali atrodyti taip. Tačiau aristokratiją iš tiesų daro neįmanomą tai, ką Tocqueville'is suvokia kaip amžiną komercinės demokratijos mobilumą. Tarp klasių narių — ypač turtingųjų klasės, kuri nuolat praranda savo narius, kad jie būtų pakeisti kitais, — yra per didelis judėjimas. Tai yra Tocqueville'io požiūrio į klasę kapitalizme esmė, kuri teigia visiškai priešingai, nei teigė Marxas: „Nors yra turtingų žmonių, turtingų žmonių klasė neegzistuoja, nes šie turtingi individai neturi bendrų jausmų ar tikslų, tradicijų ar vilčių; taigi yra individai, bet nėra aiškiai apibrėžtos klasės.

Ne tik turtuolių nesieja jokie ryšiai, galima sakyti, kad iš tikrųjų niekas nesieja ir vargšo su turtuoliu.

Jie nėra visiems laikams atsidūrę vienas greta kito; kiekvieną akimirką juodu tai suartina, tai atskiria interesai. <...> Ir vieni neprisiima įsipareigojimų, kad apgintų, ir kiti, kad būtų ginami, ir jų nuolat nesieja nei įprotis, nei pareiga. <...> Šitaip įsteigta aristokratija neturi jokios didesnės įtakos tiems, kuriuos ji samdo, ir net jeigu jai pasiseka trumpam laikui juos sulaikyti, vėliau jie išsivaduoja; ji nežino, kaip juos priversti, ir negali veikti"[17].

Čia išryškėja skirtumai tarp Marxo ir Tocqueville'io. Būtent dėl abipusių įsipareigojimų tarp gamintojų ir darbininkų nebuvimo, dėl apsaugos ir gynybos jungiančių saitų panaikinimo Marxas pažymi, kad šios dvi klasės net dar labiau atsiskiria viena nuo kitos, kiekviena dar labiau kaupia įpročius, idėjas ir nuomones. Tačiau Tocqueville'iui tikra klasė gali egzistuoti, tik esant abipusiškumui, kooperacijai, abipusei priklausomybei, o kai šių dalykų nėra, gali išlikti tik pakopos, abstraktūs sluoksniai, bet ne tikros klasės.

Pinigų ir su pinigais siejamos gerovės meilėje Tocqueville'is mato atskirą svarbiausią faktorių, steigiant statuso sistemą demokratijose. Tai pagrindinis skirtumas tarp demokratijos ir aristokratijos. Pastarojoje žmonės mėgaujasi fiziniais patogumais, per daug jais nesirūpindami. „Žmogaus širdį labiausiai jaudina ne kokio nors brangaus daikto turėjimas, o tiktai iš dalies patenkintas noras jį turėti ir nuolatinė baimė jo netekti"[18].

„Tačiau, kai susimaišo visuomenės sluoksniai ir panaikinamos privilegijos, kai suskaidoma paveldimoji nuosavybė, kai ima skleistis laisvė ir švietimas, vargšas užsidega noru siekti gerovės, o turtuolio protą aptemdo baimė jos netekti. Susidaro gausybė pusiau pasiturinčių žmonių. Tokie žmonės patiria ganėtinai materialinių malonu-

mų, kad į juos įjunktų, bet ne tiek jau daug, kad jais pasitenkintų. Jie prasimano tų gėrybių tik didelėmis pastangomis ir naudojasi jomis drebėdami iš baimės, todėl įninka be atilsio grumtis dėl tų malonumų, tokių brangių, tokių pusinių ir trumpalaikių, arba stengiasi jų neprarasti"[19].

Net Marxas negalėtų pralenkti Tocqueville'io, kai šis pabrėžia pinigų vaidmenį demokratinėje visuomenėje ir jų lemiamą įtaką statusui. „Demokratijos laikais gyvenantys žmonės apsėsti aistrų, tačiau daugelis jų susijusios su turto geismu arba jo sužadintos. Ir anaiptol ne dėl to, kad jų sielos menkesnės, o dėl to, kad tokiais laikais viską lemia pinigai. Kad visi piliečiai yra nepriklausomi ir abejingi vieni kitiems, kito žmogaus pagalbos galima sulaukti tik mokant grynais, o tai be galo padidina turto panaudojimo galimybes ir vertę. Seniesiems kriterijams netekus galios, žmogus nebeišsiskiria iš kitų nei kilme, nei padėtimi, nei profesija, o jeigu ir skiriasi, tai labai menkai; be pinigų, neliko beveik nieko, kas galėtų suteikti žmogui regimą pranašumą ir iškelti virš bendro lygmens. Turtinis skirtumas didėja nykstant arba mažėjant kitiems skirtumams. Aristokratinėje visuomenėje pinigai patenkina tik vieną kitą iš gausybės troškimų; demokratinėje šalyje, atrodo, jie gali patenkinti visus"[20].

Iš to demokratijoje atsiranda nuolatinis dėmesys individualiems pasiekimams, socialinio pranašumo ir nepilnavertiškumo jausmams, prestižui. Lemtinga socialinės klasės pasitraukimo ir politinės bei moralinės lygybės paplitimo kombinacija atveda prie kankinančio susirūpinimo statusu. Lygybė pačia savo prigimtimi yra judrus ir sunkiai suvokiamas tikslas. Galima įsivaizduoti, rašo Tocqueville'is, laisvės lygį, kuris patenkintų visus žmones, bet žmonės niekuomet nesukurs tokios lygybės, kuria jie galėtų būti patenkinti. Nesvarbu, kaip tobulai jie sulygin-

tų politines, teisines ir ekonomines sąlygas, likę tarp jų skirtumai ir nelygybė — intelektualinė, kultūrinė, socialinė — tik padidės. „Kai nelygybė yra visuomenės pripažintas įstatymas, patys didžiausi kontrastai nerėžia akies; kai viskas yra maždaug tokio paties lygio, menkiausia nelygybė žeidžia širdį. Todėl kuo didesnė lygybė, tuo jos troškimas darosi vis labiau nepasotinamas"[21].

Žmonės, nykstant pastovioms klasės riboms ir plintant demokratinės lygybės etosui, labiau ima rūpintis savo pačių statusu ir tampa imlesni kitų statusui. Pinigų vaidmuo šitai sustiprina.

„Kadangi tokiose bendruomenėse nėra nieko pastovaus, kiekvieną žmogų užvaldo baimė nusiristi į žemesnę socialinę pakopą ir nenumaldomas troškimas savo padėtį pagerinti. Ir kadangi pinigai tapo ne tik vieninteliu, bet ir be galo nepastoviu žmogaus visuomeninės padėties kriterijumi — kitaip sakant, jie nepaliaujamai eina iš rankų į rankas, atskirų asmenų ir šeimų prestižą tai pakeldami, tai sumažindami, — kiekvienas karštligiškai trokšta pralobti arba, jeigu jau yra turtingas, savo turtus išsaugoti"[22].

Nekalbant apie statuso troškimą, tie, kurie gyvena aristokratijos nuosmukio laikais, nėra tvirtai apsisprendę dėl savo statuso. „Kai, nepaisant turtų, vien iš kilmės sprendžiama apie žmogaus padėtį visuomenėje, kiekvienas gerai žino, kokią socialinę pakopą jis užima. Jis nesistengia nei palypėti aukštyn, nei bijo nusileisti žemyn. Šitaip sutvarkytoje visuomenėje įvairių kastų žmonės mažai bendrauja vieni su kitais, tačiau, atsitiktinai susidūrę, mielai palaiko ryšį, nei vildamiesi, nei baimindamiesi, kad pasikeis jų padėtis. Jų santykiai nėra pagrįsti lygybe, bet nėra ir priverstiniai"[23].

Tačiau, kai kilmės aristokratiją pakeičia pinigų aristokratija, atsitinka priešingai. „Kadangi socialinė žmogaus

vertė nėra aiškiai ir visam laikui kilmės apibrėžta ir nuolat kinta dėl jų turtinės padėties, rangai visada išlieka, tik iš pirmo žvilgsnio nematyti, kas juos užima. Bendruomenėje įsiliepsnoja nepaskelbtas karas. Vieni, griebdamiesi tūkstančių gudrybių, stengiasi iš tikrųjų ar bent tariamai įsiskverbti tarp tų, kurie yra aukščiau už juos. Kiti be paliovos stengiasi nustumti tuos, kurie kėsinasi į jų teises. Arba veikiau tas pats žmogus atlieka abu vaidmenis: stengiasi įsiskverbti į aukštesniuosius sluoksnius ir drauge nepaliaujamai grumiasi su tais, kurie veržiasi aukštyn iš žemesniųjų"[24]. Ypač Anglijoje, pažymi Tocqueville'is, pastebimi šie statuso invazijos ir statuso atmetimo reiškiniai.

Jungtinėse Valstijose, kur tikroji kilmės aristokratija niekuomet nebuvo labai gausi ir kur pinigai tapo kiekvieno socialinį statusą užtikrinančia priemone, socialinis bendravimas yra paprastesnis ir ne toks priešiškas. Išdidumas, kuriuo pasižymi savo statusą kruopščiai saugantis anglas, nebūdingas amerikiečiui, kuris nesugebantį greitai ir entuziastingai atsiliepti į kokį nors pasiūlymą gali apkaltinti snobizmu. Amerikietis nėra linkęs greitai įsižeisti lengvabūdiška demokratinės lygybės kalba. „Jis neniekina kitų žmonių, užimančių žemesnę padėtį, todėl nemano, kad ir jį galėtų kas nors niekinti dėl tos pačios priežasties, ir tol netiki, jog kas nors stengiasi jį įžeisti, kol aiškiai nesuvokia esąs įžeistas"[25]. Pilietinėje visuomenėje, kur rangų skirtumai yra nesvarbūs, o politinėje visuomenėje jų apskritai nėra, amerikietis nesijaučia verčiamas nei kreipti ypatingą dėmesį į kitus, nei jo reikalauti iš kitų.

Tačiau visai kitaip būna, kai amerikietis atvyksta į Europą. Čia iš karto statusas, ir pirmiausia jo paties, yra paini problema. Jis darosi jautrus ir irzlus, sako Tocqueville'is. Rangų pėdsakai išlieka, kilmės ir turto privilegi-

jos negali būti nepastebimos, tačiau jas nėra lengva apibrėžti. Taigi jis visai nesusigaudo, kokią vietą jam dera užimti toje pusiau panaikintoje klasių hierarchijoje, nes jos yra tokios skirtingos, kad niekina ir neapkenčia vienos kitų, ir podraug tokios panašios, jog labai lengva jas supainioti. Jis bijo pernelyg aukštai iškilti, o dar labiau — atsidurti ant žemiausios pakopos. Tas dvigubas pavojus nuolat kausto jo protą ir neleidžia jam laisvai elgtis ir kalbėti"[26].

Tokiam žmogui, rašo Tocqueville'is, bendravimas nėra pramoga, bet sunkus darbas. „Jis visą laiką jaučiasi kaip ant žarijų... Jis stebi menkiausią jūsų judesį, mostą, kiekvieną jūsų žvilgsnį ir įdėmiai įsiklauso į jūsų žodžius, būgštaudamas, kad juose slypi kokios nors užgaulios užuominos. Nežinau, ar gali pasitaikyti provincialų, taip smulkmeniškai kaip jis nagrinėjančių kiekvieną etiketo detalę. Jis pats stengiasi laikytis menkiausių etiketo reikalavimų ir nepakenčia, kai kas nors jų nepaiso jo atžvilgiu; jis nepaprastai skrupulingas ir reiklus; nori padaryti kaip dera, bet bijo išsišokti ir, gerai nežinodamas ribų, laikosi santūriai, nesmagiai ir podraug išdidžiai"[27].

Amerikiečiai, pažymi Tocqueville'is, būdami užsienyje, nuolat kalba apie neribotą lygybę Jungtinėse Valstijose. Visi ją atvirai garbina, tačiau kiekvienas iš jų asmeniškai siekia parodyti, kad jis pats yra išimtis šioje visuotinėje kilmės lygybėje, kuria jis didžiuojasi. Kažin ar yra toks amerikietis, „nenorintis, kad kuris nors jo protėvis būtų vienas pirmųjų kolonizatorių, na o Anglijos kilmingųjų giminių palikuonių, man regis, Amerikoje knibždėte knibžda".

Kai turtingas amerikietis atvyksta į Europą, jis pirmiausia stengiasi apsisupti prabanga, „jis taip bijo, kad jūs nepalaikytumėte jo pilkiausios demokratinės šalies piliečiu, jog neriasi iš kailio, kasdien trokšdamas vis kitaip

parodyti savo turtus. Jis apsistoja prašmatniausiame miesto kvartale ir turi gausybę tarnų..."[28]

Skaitydamas šiuos žodžius, negali atsikratyti jausmo, kad jie labiausiai tinka, ir ją įžvalgiausiai apibūdina, statuso sistemai pačiose Jungtinėse Valstijose — tiesa, tik kitose kartose po Tocqueville'io apsilankymo. Kaip ir daugelis pastabų Tocqueville'io veikaluose, šie jo žodžiai vertingi tik apibūdinant empirinę Amerikos visuomenės, susiformavusios po 1880-ųjų, tikrovę. Tocqueville'is nuolat sąmoningai neįvertina kvaziaristokratijos, kurią sudarė ir išugdė didžiosios turtingos šeimos, savo turtą paveldėjusios iš ankstyvųjų kolonijų laikų, vaidmens Jungtinėse Valstijose. Jo žodžiai apie amerikietį, patekusį į Europos aristokratijos draugiją, faktiškai yra tokie pat tikslūs kaip ir tie, kurie skirti naujajam Amerikos turtuoliui, atsidūrusiam tarp senųjų turtingų amerikiečių giminių Niujorke, Bostone ir Čarlstone. Iš jo užrašų knygutės matyti, kad jis apie tai puikiai žinojo.

Tocqueville'is buvo stipriai paveiktas šeimininko ir tarno santykio modernioje demokratinėje-komercinėje visuomenėje. Jo knygos skyrius apie tai yra tam tikra demokratijos poveikio tradicinės visuomenės statuso struktūrai paradigma, ir jis čia yra vienas svarbiausių[29].

Tokioje kaip Anglijos aristokratijoje, pažymi Tocqueville'is, tarnai sudaro atskirą klasę. Statuso laipsniai šioje klasėje yra taip pat giliai įaugę kaip ir šeimininkų klasėje. Ištisos tarnų kartos gali eiti viena po kitos, visiškai nesikeičiant jų padėčiai. Šeimininkai ir tarnai sudaro du visuomenės lygmenis, — „aukštesnį ir žemesnį; tie lygmenys visada skirtingi, bet valdomi tų pačių principų. Tokia aristokratinė sandara turi įtaką tiek tarnų, tiek šeimininkų pažiūroms, papročiams ir moralei, ir nors rezultatas skirtingas, nesunku pastebėti, jog priežastis ta pati". Tokioje tarnų klasėje, kaip ir šeimininkų klasėje, gali įleisti

šaknis, *mutatis mutandis*, garbės, tarnybos, dorybės ir lemties sąvokos. Iš tikrųjų yra tam tikra „tarno garbė", ir Anglijoje dar galima sutikti kilnių ir energingo proto žmonių, tarnaujančių didiesiems. Žinoma, kažkada šitai buvo įprasta ir daug pasitaikydavo tokių, „kurie tarnaudavo nejausdami pareigų naštos ir klausydavo šeimininko valios, nebijodami jo rūstybės"[30].

Prancūzijoje senojo režimo laikais žemiausio rango tarnams įvardyti buvo sugalvota sąvoka *liokajus*. „Žodis *liokajus* būdavo vartojamas tada, kai pritrūkdavo kitų žodžių, nusakančių žmogaus menkystę"[31]. Nuolatinė sąlygų nelygybė neišvengiamai sukuria klasę, kuriai iš esmės būdingas savanoriškas nuolatinis nuolankumas; jos pačios pasiekimų normos yra ribojamos nesilpnėjančio nuolankumo ir net įsakymų numatymo.

„Aristokratinėje visuomenėje tarnai, kaip ir šeimininkai, ne tik iš kartos į kartą paveldi savo padėtį; tos pačios tarnų giminės kartų kartos gyvena tos pačios šeimininkų giminės namuose (jos tartum lygiagretės linijos, kurios niekad nesusikerta ir niekad neišsiskiria), ir tai daro nepaprastą poveikį tų dviejų žmonių grupių tarpusavio santykiams. Tad nors, aristokratijai viešpataujant, šeimininko ir tarno nesieja joks prigimtinis panašumas, nors turtu, išsilavinimu, pažiūromis, teisėmis jie stovi ant visiškai skirtingų ir labai nutolusių socialinių pakopų, juos galų gale sujungia draugėn laikas. Jie tarsi sukaustyti ilgos bendrų prisiminimų grandinės ir, nors būdami labai skirtingi, ima panašėti. O demokratinėje visuomenėje jie yra beveik lygūs, todėl visada yra svetimi vieni kitiems"[32]. Aristokratija, lygiai kaip šeimininkai, savo tarnus laiko antriniais nepakankamais jų pačių papildymais, tarnai taip suvokia ir save pačius, jausdami, kad jų nuotaikos, polinkiai, pasididžiavimas ir neviltis keičiasi kartu su jų šeimininkų atitinkamomis būsenomis.

Tačiau aptarkime demokratinės revoliucijos įtaką šiems santykiams. „Įstatymas ir iš dalies visuomenės nuomonė jau skelbia, jog nebėra prigimtinės ir nuolatinės nelygybės tarp tarno ir šeimininko. Tačiau su tuo nauju įstatymu dar nesusitaikė pastarojo protas ar veikiau to įstatymo nepriima jo širdis. Sielos gilumoje šeimininkas vis dar tariasi esąs aukštesnės, ypatingos padermės, bet nedrįsta to sakyti ir priešinasi, nenorėdamas nusileisti iki bendro lygmens. Jo įsakymai darosi nedrąsūs ir kartu griežti; jo širdyje nebėra tarnams tų globėjiškų, geranoriškų jausmų, kurie gimsta tik esant ilgai trunkančiai neginčijamai valdžiai, ir keisdamasis pats, stebisi, kad keičiasi jo tarnai; jis trokšta, kad žmogus, tik laikinai eidamas tarno pareigas, susidarytų tvirtus ir pastovius įpročius, kad būtų patenkintas ir didžiuotųsi tarno padėtimi, kurios anksčiau ar vėliau turės atsikratyti, kad aukotųsi žmogui, negalinčiam jo nei apginti, nei pražudyti, ir kad pagaliau amžinais ryšiais susisietų su panašiais į save žmonėmis — tokiais pat svečiais šioje žemėje“[33].

O tarnai? Jiems vaidenasi tai, ką Tocqueville'is vadina „neaiškiu ir netobulu nelygybės fantomu“. Savo širdyse jie maištauja prieš pavaldumą, kurį nominaliai pasirinko. „Jie sutinka tarnauti ir drauge gėdijasi klausyti įsakymų; jiems patinka tarnystės teikiama nauda, bet anaiptol ne pats šeimininkas, ir, tiesą pasakius, jie beveik įsitikinę, kad patys turi būti šeimininkai, todėl žmogų, duodantį jiems įsakymus, yra linkę laikyti neteisingu jų teisių uzurpatoriumi“[34].

„Kaip tik tuo metu kiekvieno piliečio namuose galima išvysti kai ką panašaus į tą liūdną reginį politinėje valstybės scenoje. Ten be atvangos vyksta slaptas karas tarp dviejų amžinai įtarių tarpusavy besivaržančių jėgų. <...> Ribos, skiriančios autoritetą ir priespaudą, laisvę ir palaidumą, teisę ir galią, atrodo jiems tokios painios ir suriz-

gusios, jog nė vienas gerai nežino, nei kas jis toks, nei ką gali, nei kas jam priklauso. Tokia padėtis yra ne demokratinė, bet revoliucinė"[35]. Tokios aplinkybės buvo būdingos Prancūzijai po Revoliucijos.

Amerikos visuomenė, Tocqueville'io manymu, atsidūrusi kažkur tarp šių dviejų šeimininko ir tarno santykių kraštutinumų. Amerikiečiai, rašo jis, ne tik nežino tokių žmonių, kurie sudarytų nuolatinę tarnų klasę, jie net negali patikėti, kad tokie žmonės kada nors egzistavo. Tiesą sakant, yra ir liokajų, ir šeimininkų klasė, bet kaip ir kitas klases demokratijoje „jas sudaro jau nebe visada tie patys žmonės ir, svarbiausia, nebepriklausantys tai pačiai giminei ar šeimai. Tie patys žmonės nebegali amžinai įsakinėti, tie patys žmonės nebegali amžinai vykdyti įsakymų"[36].

Tokioje visiškai išsivysčiusioje demokratijoje kaip Jungtinių Valstijų tarnai yra ne tik lygūs tarpusavyje, bet „tam tikra prasme jie lygūs ir šeimininkams". Kol galioja namų tarnybos sutartis, vienas yra šeimininkas, kitas — tarnas, tačiau „ten, kur ta sutartis negalioja, juodu yra piliečiai, žmonės". Šeimininko ir tarno santykiai Amerikoje palyginami su karininko ir kareivio santykiais demokratinėse armijose. Sutarties galiojimo ribose — pavaldumas, už sutarties ribų — lygybė.

Piniginė tarnybos sutartis demokratinių šalių namų ūkiuose leidžia demokratinėse šalyse sudaryti pajėgią savanorių kariuomenę, tačiau nėra ir negali tarp kareivių ir karininkų būti abipusio pasišventimo, negali „užsimegzti kokie nors stiprūs, nuoširdūs jausmai, kurie kartais sušildydavo senosios aristokratijos ir šeimynykščių santykius", negali būti ir pasiaukojimo pavyzdžių. „Aristokratinėje visuomenėje tarnas ir šeimininkas mato vienas kitą tik iš tolo ir dažniausiai bendrauja per tarpininką. Ir vis dėlto juodu tvirtai laikosi vienas kito. Demokratinėje visuomenėje tarnas ir šeimininkas bendrauja vienas su kitu, bet

dvasiškai yra svetimi; jie turi bendrų darbų, bet beveik niekad neturi bendrų interesų"[37].

Dauguma tarnų, kuriuos Tocqueville'is aptiko Šiaurės valstijose, buvo paleistiniai vergai arba tų vergų vaikai. Jie, rašo Tocqueville'is, „užima dvilypę padėtį visuomenėje; įstatymas priartina juos prie šeimininko, bet moralės principai ir papročiai atkakliai juos atitolina. Jie patys aiškiai nesuvokia savo padėties ir beveik visada yra arba įžūlūs, atžarūs, arba pataikūnai"[38].

Tocqueville'į giliai paveikė — ir išgąsdino — vergų padėtis Jungtinėse Valstijose. Jis pasibaisėjo paradoksu, kad apsišvietę ir moraliai išsilavinę Pietinių valstijų baltieji galėjo savo juodaodžiams vergams be gailesčio taikyti siaubingas bausmes ir paminti jų teises. Tocqueville'io manymu, tai buvo įrodymas, kad modernioji Vakarų filantropija priklausė veikiau nuo lygybės, o ne nuo išsilavinimo ir civilizacijos lygio. Jokia tauta, jo manymu, neprilygo Jungtinėms Valstijoms baudžiamųjų institucijų humaniškumu ir santykiniu jų baudžiamosios teisės atlaidumu. Tačiau visa tai buvo būdinga baltųjų visuomenei, kurioje vyravo egalitariniai jausmai. Visiškai kitokia buvo juodaodžių vergų padėtis; baltieji Pietų šeimininkai tarpusavyje gali būti išsilavinę ir humaniški, „vis dėlto vergai čia patiria siaubingas kančias ir tolydžio žiauriai baudžiami". Tas pats žmogus, „kuris yra kupinas atjautos sau lygiems žmonėms, staiga pasidaro nebejautrus jų skausmui, kai tos lygybės nėra. Vadinasi, jo būdo švelnumą skatina veikiau ne civilizacija ir išsilavinimas, o toji lygybė"[39].

Tačiau iš Tocqueville'io mąstymo neišplaukia, kad, įtvirtinant egalitarizmo nuotaikas tarp baltųjų ir negrų, pakanka tik teisinės emancipacijos. Abolicionistai dažnai rašė taip, tarsi paprasta emancipacija viską išspręstų, bet Tocqueville'is vien tik teisiniame išlaisvinime įžvelgė kar-

tėlio ir priešiškumo grūdą, kuris kada nors galėjo išaugti į revoliuciją. Iš tiesų, jo akimis, vienintelė revoliucijos Jungtinėse Valstijose galimybė galėjo būti sukelta negro *po to,* kai jis buvo formaliai teisiškai išlaisvintas[40]. Šie žodžiai yra pranašiški:

„Esu priverstas pripažinti, jog vergovės panaikinimas neužkerta kelio abiejų rasių kovai Pietų valstijose ir jos neatitolina. Negrai gali ilgai būti vergais nesiskųsdami, tačiau, atgavę laisvę, jie netrukus ims piktintis, kad neturi beveik jokių pilietinių teisių, ir, negalėdami susilyginti su baltaisiais, labai greitai pasidarys jų priešai"[41].

Yra tik du veiklos būdai, tinkami juodaodžių vergų atžvilgiu, mano Tocqueville'is; arba juos išlaisvinti ir iš karto su jais susimaišyti, arba laikyti juos vergijoje, izoliavusis nuo jų. „Kompromisai, tarpinės priemonės, man regis, gali labai greitai sukelti vieną siaubingiausių pilietinių karų, kuris, galimas daiktas, baigtųsi vienos rasės žūtimi"[42].

Tocqueville'is matė, kad negrų ir baltųjų santykis iš esmės buvo socialinis, o ne rasinis, ekonominis ar politinis. Jis galbūt pirmasis suvokė paradoksą, kad politinė demokratija, užuot palengvinusi dviejų rasių susimaišymą, kurio būtinai reikia jų taikingai lygybei, iš tiesų buvo didžiulė kliūtis. Jau vien todėl, kad demokratija remiasi viešąja nuomone, ir būtent sunki viešosios nuomonės našta demokratijoje labiau nei kas nors kitas žlugdo asimiliaciją.

„Kartais žmogus gali nusikratyti religinių, nacionalinių, rasinių prietarų, ir jeigu tas žmogus yra karalius, jis gali padaryti visuomenėje nuostabių perversmų; visa tauta niekada negalėtų pranokti savęs. Gal koks despotas ir įmanytų sumaišyti tarpusavyje amerikiečius ir jų buvusius vergus, visiems užkraudamas tą patį jungą; bet kol visus reikalus tvarko Amerikos demokratija, niekas neišdrįs imtis tokio žygio, ir galima numatyti, jog kuo Jung-

tinių Valstijų baltieji jausis laisvesni, tuo labiau jie stengsis nuo visų atsiskirti"[43].

Viskas, ką Tocqueville'is regėjo Šiaurėje, kur negrai buvo teisiškai laisvi ir neretai pripažįstami politiškai ir ekonomiškai, įtikino jį, kad statuso faktorius buvo vyraujantis ir, jo nuomone, nepakeičiamas. Šiaurės baltieji, rašo jis, „stengiasi atsiriboti nuo negrų juo griežčiau, juo labiau nyksta įstatymų kadaise nubrėžtos ribos"[44]. Ar gali tuomet Pietuose, kur negrų yra daugiau, jų padėtis būti geresnė? Tocqueville'is šiuos žodžius aiškiai skiria savo meto abolicionistams:

„Jei būtinai reikėtų numatyti ateitį, pasakyčiau, jog, sprendžiant iš galimos viso ko eigos, vergovės panaikinimas Pietuose sukels dar didesnį baltųjų pasibjaurėjimą juodaodžiais"[45].

Tocqueville'io negrų problemos Jungtinėse Valstijose analizės nuopelnas, kad jis šią problemą perkėlė iš rasės arba paprastos mažumos grupės perspektyvos į statuso ir statuso santykių perspektyvą. Jis teisingai iškelia problemą į audringą Amerikos demokratijos statuso ir statuso tapatybės paieškų areną. Jei būtų buvusi socialinė scena, kurioje vyraujančiai baltųjų daugumai nebūtų rūpėjęs statusas, mobilumas ir nerimas dėl statuso, negrams būtų buvę paprasčiau. Tačiau, kaip pabrėžia Tocqueville'is, Amerikos demokratijoje, kaip ir bet kurioje kitoje demokratijoje, šito nėra. Tragiškas rezultatas — negrai baltųjų statusui, kuris ir taip yra trapus ir neaiškus dėl istorijos srovių, neturinčių nieko bendro su negrais, gali kelti tik pavojų.

Vargingą negro būklę galutinai komplikuoja jos *matomumas*. Egalitarinės demokratijos istorija, pabrėžia Tocqueville'is, buvo tų savybių, tų „stigmų", per kurias matomos žemesnės gyventojų grupės tapdavo bent kiek mažiau pastebimos, erozijos istorija. Pasvarstykime, sako

jis, kaip ilgai reikėjo asimiliuotis valstiečiams, kurių vienintelis *autentiškas* matomumas buvo teisinis. „Šiaip ar taip, ta nelygybė gyvavo ištisus šimtmečius, ji tebėra daugelyje vietų; visur ji paliko žmonių sąmonėje pėdsakų, kurių neišdildys nė laikas"[46].

„Jeigu taip sunku išrauti įstatymu įteisintą nelygybę, kaipgi panaikinti tą, kurios nepajudinamus pamatus tarytum yra padėjusi pati gamta? Prisimindamas, kaip sunkiai aristokratijai, nesvarbu, kokios kilmės ji būtų, sekėsi susilieti su masėmis ir kaip ryžtingai ji šimtmečius stengėsi išsaugoti dirbtines ribas, skiriančias ją nuo masių, aš nesitikiu kada nors pamatyti išnyksiant aristokratiją, išsiskiriančią akivaizdžiais ir amžinais požymiais"[47].

Ir galų gale, pratrūkus pesimizmui, Tocqueville'is rašo:

„Kiekvienas žmogus, gyvenęs Jungtinėse Valstijose, bus pastebėjęs, kad toje Sąjungos dalyje, kur negrai jau nebe vergai, jie nė kiek nepriartėjo prie baltųjų. Priešingai, rasiniai prietarai, man regis, labiau įsišakniję tose valstijose, kur vergovė panaikinta, negu tose, kur ji tebegyvuoja, o labiausiai jie paplitę valstijose, kur vergijos niekados nėra buvę"[48].

Pastaba apie Le Play, Taine'ą ir Durkheimą

Tocqueville'io stratifikacijos modernioje demokratinėje visuomenėje įsivaizdavimas buvo toks patrauklus Prancūzijoje, kad jam buvo lemta tapti ilgalaikiu teoriniu modeliu. Niekaip kitaip negaliu paaiškinti nepaprasto dėmesio socialinei klasei stygiaus, kuris atsiskleidžia prancūzų sociologinėje literatūroje. Tocqueville'io modernios visuomenės — atomizuotos, centralizuotos, biurokratizuotos ir beklasės — vizija išliko vyraujanti iki Pirmojo pasaulinio karo pabaigos, kai pirmą kartą tarp intelektualų tapo įtakingas marksizmas. Le Play, Taine'o

ir Durkheimo darbuose stratifikacijos perspektyva yra pagrindinė.

Le Play, kaip matėme, gyvai suvokė profesijos ir tipiškos ekonominės sutarties tarp darbdavio ir darbininko stratifikaciją. Tačiau jis šitai aptaria tik tyrinėdamas šeimą ir bendruomenę. Jis taip pat gerai suprato socialinės klasės vaidmenį istorinėje Europos praeityje ir to meto neeuropietiškose šalyse. Kaip konservatoriaus, jo geros visuomenės idealas rėmėsi socialinių klasių, susaistytų pagarbos ir atsakomybės ryšiais, pageidaujamumu. Le Play puikiai iliustruoja tai, ką skyriaus pradžioje pavadinau stratifikacijos ideologijas moderniame mąstyme apibūdinančia fakto ir idealo anagrama. Socialinę klasę kartu su šeima, bendruomene ir bažnyčia laikydamas idealu, iš stebėjimų jis nustatė, kad Revoliucijos sukurtame pasaulyje nebuvo galima surasti jokios tikros klasės.

Le Play, kaip ir Tocqueville'is, regi statuso mobilumo triumfą. Nelygybė žmoguje yra taip įsišaknijusi, manė Le Play, kad klasių išnaikinimas politinės centralizacijos ir ekonominio individualizmo priemonėmis gali tik sustiprinti statuso aistrą. Ir niekur kitur, jo manymu, šitai nebuvo taip akivaizdu kaip jo laikų Prancūzijoje.

„Aš kaip tik nustačiau, kad mano bendrapiliečiai labiau nei bet kurie kiti europiečiai yra nusiteikę persiimti *nelygybės* įpročiais, net ir tais, kuriuos patirtis ir protas vargiai bepakęstų. Iš daugybės jų, sukėlusių didžiausią nuostabą mūsų konkurentams, galima paminėti šiuos: bendra kilmės titulų priėmimo praktika ir juokinga simpatija, kurią rodo naujai praturtėję šitaip užvaldytiems titulams; besaikis godumas, nepaliaujamai demonstruojamas įgyjant riterystės ordinus tiek Prancūzijoje, tiek kitose šalyse; panieka toms laisvoms korporacijoms, kurios kitose valstybėse vienija liberalių menų kultūrai atsidavusius žmones; aukštas akademijų su specialiomis privi-

legijomis vertinimas; nepaprastas polinkis nustatyti kategorijas, žyminčias vietas skirtingoms visuomenės klasėms viešuosiuose susirinkimuose ir net šventyklose; begalinė civilinių formalumų įvairovė, įskaitant ir naująjį laiškų stilių; valstybės funkcionieriams būdingas piktnaudžiavimas įtaka ir privilegijomis; galų gale nepasotinamas troškimas privilegijų, kurios be perstojo, nepaisant pompastiškų mūsų įstatymų leidėjų deklaracijų, skatina savanaudiškas atakas prieš ministerijų pareigūnus ir gausybę įvairių komercinių ir profesinių monopolijų"[49].

Būtent iracionali politinė ir intelektualinė opozicija tikrajai hierarchijai, tikina Le Play, kurią visos klestinčios visuomenės laiko esmine tvarkos ir laisvės sąlyga, nulemia statuso konkurencijos ir išnaudojimo proveržius, kurie neretai yra žalingesni už tuos, kurie pasitaiko atvirose aristokratinėse visuomenėse. „Visiems žinoma, kad tie, kurie tik pateko į aukštąją visuomenę, yra žiaurūs tiems, su kuriais anksčiau buvo lygūs, o tai visada retai pasitaiko tarp asmenų, nuo pat gimimo užėmusių aukštesnę padėtį. Toks požiūris į *parveniu* (išsišokėlius. — *Vert.*) labai jaučiamas tų, kurie tebelieka žemesniuose sluoksniuose, ir jis labiau, nei paprastai manoma, padeda sutaikyti vargšus su kilmingaisiais"[50].

Ši ištrauka yra gana įžvalgi: „Kai socialinė hierarchija tradiciškai remiasi dorybėmis, talentu, nuosavybe ir dėkingumu už padarytas paslaugas, valdančiosios klasės suinteresuotos išsaugoti savo gerą įvaizdį, kad šis pateisintų joms suteiktą viršenybę. Jos stengsis išsaugoti savo pavaldinių palankumą ir tenkins jų užgaidas. Priešingai, nuolat pasiduodami neapykantai ir pavydui, valdantieji yra nusiteikę malšinti visus tuos, kurie ateityje galėtų sudaryti jiems konkurenciją. Atrodo, kad ekstravagancija, šiais laikais niokojanti mūsų visuomenę, daugeliui šeimų yra priemonė demonstruoti nelygybei, iš tikrųjų egzis-

tuojančiai įvairiose situacijose. Bijodami, kad vargšai nustos rodyti jiems tradicinius pagarbos ženklus, turtingieji, norėdami įtvirtinti savo pranašumą, nesiskaito su išlaidomis. Klaidingas lygybės supratimas tiesiogiai skatina žemesniųjų klasių socialinį antagonizmą. Sukyla ambicijos, bet jas patenkinti gali tik asmenys, turintys neeilinių gabumų"[51].

Taine'as, kurio vėlesnieji veikalai apie senąjį režimą, Revoliuciją ir modernųjį režimą atitinka (nors iškreiptai ir nepakankamai) projektą, kurį Tocqueville'is puoselėjo kaip viso savo gyvenimo darbą, pateikia beveik identišką Tocqueville'iui požiūrį į socialinės klasės, politinės valdžios ir socialinio statuso santykį.

Kita ištrauka demonstruoja tokį nostalgišką romantizmą, nesakau, reakciją, kokio nebūtų parodęs mažiau aistringas Tocqueville'is, tačiau ši ištrauka iš esmės yra tokviliška. Taine'as rašo apie Prancūzijos visuomenę Napoleono II valdymo laikais.

„Prasimušti, pirmauti, pasiekti sėkmės viršūnę — ši mintis dabar valdo žmonių protus. Iki 1789 metų ši mintis dar nebuvo jų pavergusi; su ja varžėsi ir kitos idėjos, ir ji buvo išplėtota tik pusiau; jos šaknys nebuvo taip giliai įsiskverbusios, kad visiškai monopolizuotų vaizduotės veiklą, pajungtų valią ir užvaldytų protą; ir tik dėl to, kad šiai minčiai trūko tiek oro, tiek maisto"[52].

Senojoje santvarkoje žmonės taip nebijojo prarasti savo statuso ir nebuvo tiek apduję nuo troškimo jį įgyti. Tada visuomenės klasinė struktūra buvo panaši į „didžiuosius socialinius laiptus".

„Didieji socialiniai laiptai vedė į keletą aukštų; kiekvienas žmogus galėjo pakilti tik per vieną laiptų pakopą, tačiau negalėjo pakilti aukščiau; pasiekęs aikštelę, jis rasdavo uždarytas duris ir beveik neįveikiamas kliūtis... Dėl šio regimo aukštų atskyrimo žmonės įgijo įprotį pasilikti

toje pačioje padėtyje, kokioje jie buvo iš prigimties; jų neerzino tai, kad turi joje pasilikti. <...> Šitaip apribotas ir apibrėžtas gyvenimas tada buvo džiugesnis negu šiais laikais; sielos, ne taip apimtos nerimo ir įsitempusios, ne taip išsekusios ir paskendusios rūpesčiuose, buvo sveikesnės. Prancūzas, laisvas nuo šiuolaikinių rūpesčių, paisė tik savo polinkių ir socialinių instinktų, nieko neėmė per daug giliai į širdį, žaismingai nusiteikęs savo natūralaus talento linksmintis pačiam linksminant kitus, bendrai džiaugiantis be jokio išskaičiavimo vienas kito draugija..."[53]

Taine'as teigia, kad tokioje sistemoje tie talentingieji, kurie supratę, kad negalės realizuoti savo talento namuose, nes kilti socialiniais laiptais jiems trukdė jų kilmė, buvo priversti emigruoti į užsienį; todėl daug prancūzų išvyko į Naująjį pasaulį ir ten arba užėmė atsakingus valdžios postus, arba pasižymėjo narsa.

„Tačiau, prasidėjus Revoliucijai, ambicijos, kurios senojo režimo laikais arba išsiliedavo užsienyje, arba nurimdavo namuose, sukilo gimtajame krašte ir staiga nepaprastai išplito. Po 1789 m. Prancūzija ima panašėti į sujudusį bičių avilį: per kelias valandas, per trumpą rugpjūčio ryto tarpsnį, kiekvienas vabzdys išplečia savo didžiulius sparnus, pakyla aukštyn ir visi kartu skrieja be jokios tvarkos; daug jų krinta žemėn sudraskyti į gabalus ir ima šliaužti aukštyn kaip pirma; kiti, turintys daugiau jėgų ar daugiau laimės, pakyla ir žėri aukštai danguje..."[54].

„Tuo pačiu metu, tačiau priešingu būdu, vyksta revoliucija žmonių sąmonėse, moralinis spektaklio poveikis auga ir jis užtrunka ilgiau nei pats spektaklis; siela sukrečiama iki pat gelmių; apima apatija ir snaudulys. <...> Reikia atsižvelgti į tą naują pojūtį: kadangi, prasmingai arba ne, jis tebevyksta, išsaugo savo energiją, sužadina žmones su nepaprasta jėga ir tampa vienu didžiųjų va-

lios ir veiklos akstinų. Nuo tada vyriausybės ir administracijos padėtis tampa sudėtinga; senosios socialinės architektūros formos ir planai daugiau nebepritaikomi..."[55]

Pažvelgus į Durkheimą, pribloškia beveik visiškas abejingumas socialinei klasei kaip reikšmingam bruožui kiekvienos visuomenės — praeities ar dabarties, Vakarų ar ne Vakarų — tyrinėjimui. Kaip žinome, jis nemažai rašė apie profesines grupes; jis gyvai jautė savo laikmečio industrinę nesantaiką; jo darbuose dažnos nuorodos į kitus nei jo paties istorinius laikus — senovinį, klasikinį, įskaitant ir viduramžius, — tačiau net juose socialinės klasės tema nepatenka į jo akiratį, kaip, pavyzdžiui, patenka šeima, giminė, miestas ir gildija. Tik paskutiniuose *Darbo pasidalijimo* puslapiuose randame klasės aptarimą, kuris įvestas tik tam, kad būtų parodyta (nuosekliai laikantis šioje knygoje išdėstytų argumentų, taip pat visos prancūzų sociologinės minties tradicijos), jog moderniam socialiniam vystymuisi iš prigimties būdinga sterilizuoti socialines klases ir pašalinti socialinę nelygybę[56]. „Hierarchijos" aptarimas jo *Elementariose religinio gyvenimo formose*, skirtose atskleisti žmogaus loginio klasifikavimo sugebėjimo kilmei, neturi jokio ryšio su stratifikacija šiame skyriuje vartojama prasme. Kai kurie Durkheimo mokiniai, ypač Gustavas Glotzas senovės Atėnų bendruomenės tyrinėjimuose, Celeste Bouglé savo *Essai sur le régime des castes* ir labiausiai Maurice'as Halbwachsas puikiojoje ir menkai teįvertintoje *Socialinių klasių psichologijoje*, tyrinėjo stratifikaciją, tačiau iš paties Durkheimo jie neperėmė beveik nieko, išskyrus metodą.

Klasės kristalizacija — Marx

Vokietijoje situacija yra visiškai kitokia. Sunku rasti kitą socialinę sąvoką, kuri po 1849-ųjų būtų turėjusi didesnę reikšmę, nei klasės sąvoka. Net tuomet, kai Tönnieso

ir Weberio darbuóse randame pagrindines klasinės perspektyvos modifikacijas, klasė ir visa stratifikacijos terminologija išlaiko tam tikrą svarbą, kurios stinga prancūzų mintyje. Marxas, žinoma, yra viso to pradininkas.

Marxo veikaluose nerasime jokių socialinės klasės, triuškinamos modernizmo jėgų, valdžios, kurią socialinė hierarchija perduotų politinėms masėms, įtūžusios konkurencijos dėl statuso vaizdų. Marxas pateikia tikrą modernią visuomenę, kuri remiasi solidžia klase ir kurioje valdžia, turtas ir statusas priklauso nuo klasių kaip ir feodalizme. Šiuos žodžius jis galėjo skirti Tocqueville'iui: „Žlugus feodalinei visuomenei atsiradusi šių laikų buržuazinė visuomenė nepanaikino klasių priešingumų. Ji tik iškėlė naujas klases, naujas engimo sąlygas ir naujas kovos formas vietoj senųjų.

Tačiau mūsų epochai, buržuazijos epochai, būdinga, kad ji supaprastino klasių priešingumus: visuomenė vis labiau skyla į dvi dideles priešiškas stovyklas, į dvi dideles viena kitai priešingas klases — buržuaziją ir proletariatą"[57].

Kai kurie Marxo minties tyrinėtojai darė prielaidą, kad jo dviejų didžiųjų kapitalizmo klasių — buržuazijos ir proletariato — vizija remiasi ankstesniųjų šeimininkų ir vergų klasių modeliu. Tačiau aš nemanau, kad reikėtų grįžti taip toli atgal į istoriją. Pakanka pažvelgti į žemvaldžių, bajorijos ir valstiečių klases, kurios Marxo laikais tebebuvo tvirtos struktūros, kad atpažintume Marxo modelį. Kaip jau sakiau, šiam modeliui suprasti užteko panagrinėti vien tik Anglijos žemvaldžių visuomenę. Argi ji neįrodė, kad viena socialinė klasė gali turėti visus politinės valdžios, turto, socialinio statuso ir visų visuomenę valdančių jėgų, pasireiškiančių kultūroje, gyvenimo stiliuje, švietime ir religijoje, požymius? Ar nebuvo aišku, kad tai, kas žemvaldžių *aristokratijai* buvo būdinga šimt-

mečiais, dabar formavosi *pramoninėje* aristokratijoje, buržuazijoje, kad išliktų, iki šią klasę sugriaus išsiveržusios revoliucinės jėgos, kaip ir revoliucijos sugriovė visas ankstesnes klasės formas istorijoje? Tik šį kartą nebeliks jokios kitos valdančiosios klasės, nes pirmą kartą istorijoje visuomenėje įsivyraus beklasė struktūra.

Marxo susižavėjimas buržuazija yra šios teorijos šerdis. Joks Mančesterio oratorius nebūtų labiau išgyręs šios klasės už Marxą pirmuosiuose *Manifesto* puslapiuose:

„Buržuazija, beveik per ištisą savo klasinio viešpatavimo šimtmetį sukūrė gausesnes ir didingesnes gamybines jėgas negu visos ankstesnės kartos drauge"[58]. Mokslinės technologijos plėtojimasis, disponavimas gamtos ištekliais, lokalinių ir tautinių ribų išnykimas, miestų iškilimas, komunikacijų plėtra, pasaulinės rinkos sukūrimas ir paprastų žmonių iškilimas į politines sritis, kuriose iki šiol viešpatavo tik kilmingieji, — visa tai, teigia Marxas, sukūrė viena socialinė klasė: buržuazija.

Marxo pagyros, žinoma, turi ypatingą revoliucinį tikslą. Visus revoliucinius nuopelnus, kuriuos Marxas priskyrė modernią Europą sukūrusiai buržuazijai, jis perleidžia proletariatui, kursiančiam ateities Europą: socialistinę, beklasę visuomenę, kuri, tikino Marxas, turi iškilti taip pat nepermaldaujamai kaip bet kuri ankstesnė visuomenės stadija. Galiausiai proletariatas, tokių pačių dialektinių istorinių jėgų padedamas, padarys buržuazijai tai, ką mūsų eroje nuveikė ji pati, suardydama žemvaldžių aristokratiją. Tačiau šiuo metu sveika buržuazijos būklė yra absoliučiai būtina embrioniniam proletariato vystymuisi. Šia sąlyga atvirai buvo grindžiamas Marxo „mokslas".

„Pramonės proletariato išsivystymas aplamai yra sąlygojamas pramonės buržuazijos išsivystymo. Tik jai viešpataujant jis įgyja plačią nacionalinę egzistenciją, galinčią pakelti jo revoliuciją ligi nacionalinės revoliucijos,

tik jai viešpataujant jis sukuria šiuolaikines gamybos priemones, kurios kartu yra ir jo revoliucinio išsivadavimo priemonės. Tik jos viešpatavimas išrauna materialines feodalinės santvarkos šaknis ir paruošia dirvą, kurioje tėra įmanoma proletarinė revoliucija"[59]. Kaip ir *Komunistų partijos manifeste* bei *Vokiečių ideologijoje*, Marxas ir kitur akcentuoja tarptautinį proletariato vystymosi aspektą. „Empiriškai komunizmas galimas tik kaip valdančių žmonių aktas *'viskas iš karto'* arba vienu metu, o tai lemia visuotinį gamybinių jėgų vystymąsi ir su jomis susijusį pasaulinį bendradarbiavimą <...>. Taigi proletariatas tegali egzistuoti tik *pasauliniu istoriniu* mastu, kaip ir komunizmas, proletariato judėjimas tegali būti *pasaulinis istorinis*"[60].

Tačiau buržuazija yra absoliučiai būtina proletariato vystymuisi. Buržuazija Marxui yra tai, kas demokratija yra Tocqueville'iui: visko, kas svarbiausia moderniame režime, forma.

Visiškai priešingai nei Tocqueville'is, Marxas vyraujančia socialine laikmečio charakteristika laiko didesnę nei kada nors nelygybę. Tocqueville'is pabrėžė blankius ir vienodus modernizmo aspektus: tokius, kurie galiausiai neutralizuos visus reikšmingus socialinius ir politinius skirtumus. Tačiau Marxas matė, kad socialiniai ir politiniai skirtumai tarp žmonių didėja ir dėl kapitalizmo struktūrinių prieštaravimų labiau nei kada nors anksčiau artėja prie revoliucinės atomazgos. Ten, kur Tocqueville'is geriausiu atveju regėjo industrinės visuomenės ekonomines pakopas, Marxas matė klases ir jų neišvengiamą, negailestingą tarpusavio kovą.

Klasių kova Marxui yra principas, istorinis principas, savo apimtimi ir jėga prilygstantis Comte'o trijų stadijų dėsniui, Tocqueville'io politinei centralizacijai, Weberio racionalizacijai. Klasių kova yra fundamentaliausia dialektikos manifestacija istorijoje; ji yra visuomenės pereji-

mo iš vienos vystymosi stadijos į kitą „pakankama priežastis." Šiuolaikinis buržuazijos iškilimas yra „keleto revoliucijų gamybos ir mainų būduose" pasekmė. Dialektinės būtinybės dėka buržuazija tapo revoliucine jėga, iš tiesų labiausiai revoliucine visoje istorijoje. Jai įsitvirtinus, teigia Marxas vienoje iš žymiausių savo tezių, buvo padarytas galas visoms toms santykių — gimininių, religinių, profesinių, asmeninių — formoms, kurios pabrėžtinai grindžiamos moralinėmis arba asmeninėmis vertybėmis[61]. Išliko tik „piniginiai mokėjimo" santykiai.

Pažvelkime įdėmiau į marksistinę klasės prigimties sampratą. Nors socialinė klasė yra pats marksistinės sociologijos pagrindas ir nors gausu bendrų nuorodų į socialinę klasę, ypač į buržuaziją ir proletariatą, skaitant Marxą, nelengva suvokti aiškią analitinę socialinės klasės sampratą. Jo veikaluose vienoje vietoje, kai, rodos, prasideda tikra sociologinė analizė — pačioje *Kapitalo* trečiojo tomo pabaigoje, — aptarimas greitai ir neaiškiai užsibaigia. Netrukus prie to sugrįšime. Pirma, būtinai reikia aptarti platesnį socialinės klasės vaizdą, kurį pateikia Marxas. Šio darbo imsimės iš pagrindų.

Marxui žmogaus ekonominė veikla yra svarbiausias jo gyvenime dalykas. Darbo, kurį jis dirba, pobūdis, jo pozicija platesnėje visuomeninėje gamybos sistemoje ir skirtingas atlygis, kurį jis gauna už savo darbą — tai esminiai elementai, į kuriuos turi remtis klasės sociologija. Iš lemiamo darbo vaidmens žmogaus gyvenime išplaukia, kad pozicija, kurią žmogus užima visuomenės darbo ir atlygio stratifikacijoje, paveikia ne tik jo turimos valdžios lygį, bet ir jo socialinį statusą ir net jo asmenybę.

„Bendras rezultatas, kurį aš priėjau ir kuris po to buvo tolesnių mano studijų vedamoji gija, trumpai gali būti suformuluotas šitaip: visuomeninėje savo gyvenimo gamyboje žmonės sueina į tam tikrus, būtinus, nuo jų valios

nepriklausančius santykius — gamybinius santykius, kurie atitinka tam tikrą jų materialinių gamybinių jėgų išsivystymo pakopą. Tų gamybinių santykių visuma sudaro ekonominę visuomenės struktūrą, realiąją bazę, ant kurios stūkso juridinis ir politinis antstatas ir kurią atitinka visuomeninės sąmonės tam tikros formos. Materialinio gyvenimo gamybos būdas sąlygoja socialinį, politinį ir dvasinį gyvenimo procesus apskritai"[62].

Šis principas tiek pat tinka senovės pasaulio visuomenėms, kiek ir dabartinėms. Būtent gamybos sistema padalijo antikinį ūkį į šeimininkus ir vergus, feodalinę visuomenę — į kilminguosius ir baudžiauninkus, o modernų kapitalizmą — į kapitalistus ir darbininkus. Socialinius judėjimus istorijoje visuomet sukeldavo revoliucija, kurioje svarbiausią vietą užėmė klasių kova. Ši kova yra nuolatinio prieštaravimo, susidarančio tarp „materialių gamybos jėgų" (technologijos) ir „egzistuojančių gamybos santykių" (socialinių klasių), padarinys.

„Iš gamybinių jėgų vystymosi formų tie santykiai virsta jų pančiais. Tuomet ateina socialinės revoliucijos epocha. Ekonominiam pagrindui pasikeitus, greičiau ar lėčiau vyksta perversmas visame milžiniškame antstate. <...> Azijinis, antikinis, feodalinis ir šių laikų buržuazinis gamybos būdai bendrais bruožais gali būti pavadinti pažangiomis ekonominės visuomeninės formacijos epochomis. Buržuaziniai gamybiniai santykiai, tai paskutinė antagonistinė visuomeninio gamybos proceso forma, antagonistinė ne individualinio antagonizmo prasme, bet iš individų visuomeninių gyvenimo sąlygų kylančio antagonizmo prasme; tačiau buržuazinės visuomenės gelmėse besivystančios gamybinės jėgos drauge sukuria materialines sąlygas šiam antagonizmui išspręsti"[63].

Taigi santykis tarp socialinės klasės ir likusios visuomenės yra tiesioginis ir nekintamas. Toks pats santykis

yra tarp socialinės klasės ir idėjų, kurios sudaro klasinės padėties *ideologiją*, t. y. mentalinių reprezentacijų tinklą. „Viešpataujančios klasės mintys kiekvienoje epochoje yra viešpataujančios mintys, vadinasi, ta klasė, kuri yra viešpataujanti *materialinė* visuomenės jėga, kartu yra ir jos viešpataujanti *dvasinė* jėga. Klasė, turinti savo žinioje materialinės gamybos priemones, kartu turi ir dvasinės gamybos priemones, todėl dažniausiai jai yra pajungtos mintys tų, kurie neturi dvasinės gamybos priemonių. Viešpataujančios mintys yra ne kas kita, kaip idealinė viešpataujančių materialinių santykių išraiška, kaip mintimis išreikšti viešpataujantys materialiniai santykiai; taigi jos yra idealinė išraiška tų santykių, kurie ir padaro šią vieną klasę viešpataujančią, vadinasi, tai yra jos viešpatavimo mintys“[64].

Tai, kas tiko istorinei praeičiai, vienodai tinka ir dabarčiai, kai valdo buržuazija. Literatūra, menas, muzika, kartu su vyraujančiomis geros visuomenės idėjomis, morale ir net metafizika — jų dominuojančios formos — yra *buržuazinės* reprezentacijos. Tik per revoliuciją arba netolimoje ateityje per drausmingą revoliucijos būtinybės ir susitapatinimo su darbininkų klasės interesais įsisąmoninimą galima išsigelbėti iš visiško kultūrinio buržuazijos dominavimo. Todėl marksistai ir pabrėžia būtinybę *puoselėti* proletarinius klasinius interesus, taip pat ir proletarinę sąmonę, kultūrą bei pasaulėžiūrą.

Buržuazinės kultūros ir ideologijos pabaiga, žinoma, yra iš anksto nulemta istorinio vystymosi ir vidinio kapitalistinio prieštaravimo dėsnių. Buržuazija, kaip ir kiekviena praėjusių laikų viešpataujanti klasė, pati sau išsikasė duobę. „Šių laikų buržuazinė visuomenė <....> panaši į burtininką, kuris nebeįstengia suvaldyti savo paties burtų iššauktų požeminių jėgų <...>. Ginklas, kuriuo buržuazija

nuvertė feodalizmą, dabar atsigręžia prieš pačią buržuaziją. Tačiau buržuazija ne tik nusikalė ginklą, kuris jai neša mirtį: ji išugdė ir žmones, kurie tą ginklą nukreips prieš ją — šių laikų darbininkus, *proletarus*"[65].

„Augant buržuazijai, t. y. kapitalui, auga ir proletariatas, šių laikų darbininkų klasė, — tie darbininkai tik tuomet gali gyventi, kai randa darbo, o darbo jie gali rasti tik tol, kol jų darbas didina kapitalą. Šie darbininkai, kurie priversti pardavinėti save pavienečiui, yra tokia pat prekė kaip ir kiekvienas kitas prekybos objektas, todėl jiems visai taip pat galioja visi konkurencijos atsitiktinumai, visi rinkos svyravimai"[66].

Iš darbininko jam primestos klasinės padėties įsisąmoninimo turi atsirasti *kolektyvinė* proletarinė savivoka. Kad šitai būtų įgyvendinta, konfliktas su buržuazija yra geležinė būtinybė. Nepaisant darbo ir produktyvaus vaidmens reikšmės, formuojantis klasei, būtent klasių *konfliktas* turi didžiausią įtaką Marxo mąstymui, fiksuodamas klasinės ištikimybės ir sąmonės struktūrą, kliudydamas klasinių ryšių fragmentacijai, kuri, jei ne konfliktas, sumenkintų klasę iki nereikšmingo „lygmens". Turime šitai pabrėžti. Labai daug šiuolaikinių klasės tyrinėtojų naiviai — o tai nebūdinga Marxui — mano, kad klasinis konfliktas yra nesvarbus šiuolaikinės socialinės demokratijos bruožas, klasės ribos ir priklausomybės ryšiai vis dėlto išlieka tvirti. Marxas mąstė daug sudėtingiau.

„Pavieniai individai sudaro klasę *tol, kol jiems reikia kovoti prieš kitą klasę;* kitu atveju jų santykiai darosi priešiški, jie tampa varžovais. Kita vertus, klasė savo ruožtu tampa savarankiška individų atžvilgiu tiek, kiek šie turi iš anksto nulemtas savo egzistavimo sąlygas, todėl jų pozicija gyvenime ir jų asmenybės augimas, kuriuos užtikrina jų klasė, ima nuo jos priklausyti. Tai toks pat reiškinys, kaip ir pavienių individų priklausymas nuo darbo

pasidalijimo, ir jį pašalinti galima tik panaikinus privatinę nuosavybę ir patį darbą"[67].

„Ekonominės sąlygos pirmiausia pavertė kaimo žmonių masę į darbininkų masę. Kapitalo dominavimas šiai masei suteikė bendrą padėtį, bendrus interesus. Taigi ši masė jau yra klasė kapitalo atžvilgiu, *tačiau dar ne klasė sau*. Šioje kovoje, kurios paminėjome tik keletą fazių, toji masė susivienija ir tampa klase sau. Interesai, kuriuos ji gina, tampa klasiniais interesais. Tačiau klasės kova prieš klasę yra politinė kova"[68].

Marxo požiūrio į klasę ir funkcinio konflikto būtinumo klasės išsaugojimui kontekstas buvo suformuluotas jo ankstyvosiose esė. Ši ištrauka, išspausdinta 1844-aisiais, nurodo ryšį tarp sąmoningo konflikto ir klasinės sąmonės Marxo mąstyme.

„Kad liaudies revoliucija ir tam tikros pilietinės visuomenės klasės išsilaisvinimas sutaptų, kad viena klasė atstovautų visai visuomenei, kita klasė turi sukaupti savyje visas visuomenės blogybes, ji turi įkūnyti ir išreikšti pagrindines kliūtis ir apribojimus. Tam tikra socialinė sfera turi būti laikoma pripažintu nusikaltimu visai visuomenei, ir tada išsilaisvinimas iš šios sferos reikš išsilaisvinimą apskritai. Tam, kad viena klasė būtų išvaduotoja *par excellence*, būtina, kad kita klasė atvirai būtų engėja"[69].

Marxo manymu, absoliučiai būtinas klasės požymis yra sąmonė. Nepakanka, kad kokia nors individų grupė užima tokią pačią objektyvią padėtį ekonominėje visuomenės struktūroje. Reikalingas subjektyvus įsisąmoninimas. Tai esminė klasės ir jos istorinio vaidmens ekonominiame ir politiniame konflikte sąlyga. Marxo mintį šiuo klausimu galima suprasti iš jo negatyvių pastabų apie valstietiją Prancūzijoje. „Smulkieji valstiečiai sudaro milžinišką masę, kurios nariai gyvena vienodomis sąlygomis, tačiau nesueidami į įvairius tarpusavio santykius. Jų ga-

mybos būdas, užuot juos susiejęs tarpusavio santykiais, izoliuoja juos vieną nuo kito. <...>. Jei milijonai šeimų gyvena tokiose ekonominėse gyvenimo sąlygose, kurios jų gyvenimo būdą, interesus ir švietimą daro skirtingus nuo kitų klasių gyvenimo būdo, interesų bei švietimo, ir priešingus pastariesiems, jos sudaro klasę. Jei tarp smulkiųjų valstiečių tėra vietinis ryšys, jei jų interesų tapatumas nesudaro tarp jų jokio bendrumo, jokios nacionalinės sąsajos ir jokios politinės organizacijos, jie nesudaro klasės"[70].

Marxas niekuomet neabejojo klasinio bendrumo jausmo kūrimo ar pagalbos jį kuriant svarba. Tai buvo komunistų, kurie bus proletariato iškilimo pasaulinėje stadijoje avangardas, misijos dalis. Marxo analitinė sistema niekada iš tikrųjų negali būti atskirta nuo jo gyvo žmogaus, *kuriančio* istoriją, pojūčio. Ji išlieka tikra, kad šis išskaičiuotas avangardizmas nebūtų tik chimeriškas, todėl Marxo mąstymas rėmėsi industrializmo ir geležiniu vystymusi besireiškiančios istorijos dialektikos turiniu ir logika. Marxui socialinė klasė yra tas, kas tauta yra Hegeliui — patikimiausia istorijos saugykla.

Socialinė klasė tiesiog yra ir dominuojanti, net išimtinė kategorija marksistiniame platesnės socialinės stratifikacijos problemos paaiškinime. Ar Marxas bent kiek suvokia valdžios, ekonominių sluoksnių ir statuso sistemų modelių devynioliktame amžiuje įvairovę, kurią pabrėžė Tocqueville'is, taip pat ir Weberis bei Simmelis, būdami iš esmės nutolę nuo Marxo požiūrio? Ar galima Marxo mąstyme patirti bent menką klasės fragmentacijos, statuso mobilumo, statuso invazijos ir statuso troškimo, kurių tyrinėjimai atskleidė pradinę Europos sociologijos devynioliktame amžiuje paskirtį, nuojautą? Čia ir dabar, taip. Fragmentas laiške, paniekinamas intarpas, pašaipa žemvaldžių klasės atžvilgiu. Tai ir viskas. Tai, kas Marxui svarbu jį supančioje visuomenėje, yra ne klasinių ryšių

fragmentacija, bet jų sąstingis; ne socialinio statuso ir politinės valdžios atsiskyrimas nuo ekonominės klasės, bet dar tvirtesnė šių trijų elementų sąjunga.

Subtilią ironiją, kad priežastys, dėl kurių socialinė klasė niekada neįgijo tos svarbos kapitalizme, kurią jai priskyrė Marxas, sukelia tie patys faktoriai — pilietybė, moraliniai lygybės idealai, religija ir švietimas, — kuriuos Marxas ir jo sekėjai nužemino iki pavaldaus, atspindėto statuso istorijoje. Marxui visos kovos valstybėje, „kova tarp demokratijos, aristokratijos ir monarchijos, kova tarp privilegijuotųjų ir t. t. yra tik iliuzinės formos, kuriose vyksta tikrosios skirtingų klasių vienos su kita kovos..."[71] Kad nacionalizmas labiau nei klasė bus patrauklus dvidešimto amžiaus darbininkams; kad administracinės biurokratijos paplitimas socialinėse ir ekonominėse sferose savaime paneigs konflikto ir kovos šiose sferose galimybę; kad pilietinių ir socialinių teisių srityje kils reformistiniai judėjimai, paprastai organizuojami buržuazijos; kad iš visų jėgų švietimas pasirodys kaip svarbiausia sterilizacijos jėga; kad instituciniai, o ne klasių konfliktai įsivyraus modernioje istorijoje — konfliktas tarp valstybės ir ekonomikos, tarp religijos ir ekonomikos ir t. t., — kad visa ekonominių jėgų įtaka gali drastiškai sumažėti, palyginti su tikrai išskirtine istorine reikšme, kurią šios jėgos turėjo Marxo laikais — viso to Marxas nesuvokė taip, kaip dažniausiai suvokė jo sekėjai.

Tačiau tam tikra prasme šitai neturi didelės reikšmės. Kad, ir kokie būtų jo intelektualiniai trūkumai, marksizmas devyniolikto amžiaus pabaigoje tapo — ir yra net ir šiais laikais — atskira labiausiai įtakinga idėjų sistema Europos istorijoje nuo pat krikščionybės iškilimo. Šitai taip pat yra ironiška. Marksas didžiavosi, kad jis grąžino idėjas į jų tikrąją, pavaldinių, vietą ir parodė, kad idėjos yra tik blankus tikrųjų dinamiškų istorijos jėgų atspin-

dys. Tai, kad jo paties idėjos, beveik nepriklausomai nuo jėgų, kurias jis stengėsi aprašyti, tapo pagrindiniais sprendžiamaisiais faktoriais šiuolaikiniame pasaulyje — Azijoje, Afrikoje, Lotynų Amerikoje lygiai kaip ir Europoje, — šio fakto pakanka, norint įvertinti jų dydį griežtu istoriniu požiūriu.

Nekalbant apie tiesioginę politinę ir „religinę" įtaką, marksistinės idėjos darė beveik neginčijamą poveikį teoriniams socialinės stratifikacijos tyrinėjimams iki pat dvidešimto amžiaus vidurio. Nors ir labai neaiški būtų buvusi marksistinė klasės samprata, ji tebebuvo įsitvirtinusi stratifikacijos tyrinėjimuose. Tik per paskutiniuosius keletą metų marksistinį visuomenės modelį empiriniuose tyrinėjimuose pradėjo išstumti vaizdingesnės, lankstesnės ir dalykiškesnės įžvalgos, kurios artimesnės Tocqueville'io intuicijoms ir įspūdžiams, negu tam, ką galima aptikti marksistų kanone. Tačiau būtų skubota teigti, kad Marxo įtaka visiškai išnyko. Jis, taip sakant, yra šios srities Ptolemajas jau šimtą metų ir nors jo raštai nebeturi tokio autoriteto kaip anksčiau, joks kopernikas dar jo vietos neužėmė. Galime tik tarti, kad refleksiją slopinančios, dėmesį užmigdančios proletarų ir kapitalistų ikonos pagaliau beveik visiškai dingo nuo Vakarų intelektualų altorių. Kaip taikliai yra pasakęs Schumpeteris, marksistinis rožančius daugiau nebekalbamas.

Marxo įtaka stratifikacijos teorijai buvo nepaprastai panaši į Darwino evoliucijos ir natūralios atrankos idėjų įtaką. Abiem atvejais įspūdingai pasiremiama aštuonioliktojo amžiaus idėjomis. Tai, kaip šios teorijos buvo pateiktos iš pradžių, įtikino skaitytojus iš tiesų nesamu originalumu ir noru sulaužyti tradiciją. Visiškai tuo pačiu būdu, kuriuo Darwino idėjos yra giliai įsišaknijusios aštuonioliktojo amžiaus vystymosi idėjose, Marxo idėjos apie socialinės

stratifikacijos prigimtį yra įsitvirtinusios aštuoniolikto amžiaus nelygybės tyrinėjimuose. Darwinas turėjo savąjį Lyellį, o Marxas turėjo savąjį Rousseau (žr. *Samprotavimą apie nelygybės kilmę).* Kad Darwino teiginiai apie nuolat didėjančias permainas genetiniuose pokyčiuose biologijoje buvo labiau pripažinti, negu Marxo teiginiai apie dialektinį visuomenės kismą buvo pripažinti sociologijoje, čia nėra svarbu. Svarbu tik tai, kad vieno įtaką biologinės evoliucijos tyrinėjimams galima gretinti su kito įtaka socialinės stratifikacijos tyrinėjimams ir kad abu jie aptaria idėjas, kurių šaknys giliai siekia aštuonioliktą amžių.

Klasė kaip Gesellschaft — *Tönnies*

Sąvokinė vienovė, kurią Marxas priskyrė socialinei klasei, neišsilaikė net Vokietijoje, nebent politiškai įsipareigojusiųjų gretose. Neatitikimas tarp modernios tvarkos ir marksistinės šios tvarkos sampratos buvo per didelis, kad išliktų teorijoje, kuri siekė visus sudėtingus valdžios, statuso ir turto elementus sujungti į vieną paprastą socialinės klasės teoriją.

Po Marxo buvusioje sociologinės minties kartoje regime, kaip pamažu kiekvienas iš šių elementų atsiskiria nuo kitų elementų ir formuojasi naujos, sudėtingesnės stratifikacijos teorijos, iš kurių ryškiausia ir įtakingiausia vėlesnei sociologinei minčiai pasirodė esanti Maxo Weberio teorija.Vis dėlto jai kelią nutiesė vaisinga Tönnieso *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* tipologija.

Jei Marxas savo progresyvioje istorijos filosofijoje socialinę klasę laikė organizuojančia ir dinamiška jėga modernioje visuomenėje, neabejotina, kad Tönniesas šį dalyką regėjo visiškai kitaip. Klasių kova, užuot kreipusi Vakarų visuomenę į naują ir galiausiai aukštesnę organizacijos formą, tegalėjo, Tönnieso manymu, skatinti fata-

lišką dezorganizacijos, kuriai pasmerkta kultūra, išplitimą. Tai, ką Tönniesas nori pasakyti šioje ištraukoje, pakankamai atskleidžia jo požiūrį, kad ne klasinis išsilaisvinimas, bet galutinė *Gemeinschaft* dezintegracija bus pagrindinis klasių kovos rezultatas.

„Miesto gyvenimas ir *Gesellschaft* pasmerkia paprastus žmones nuosmukiui ir mirčiai; jie tuščiai kovoja, stengdamiesi savo gausumu įgyti galią, ir jiems atrodo, kad savo galia, jei nori išsilaisvinti iš savo lemties, jie gali pasinaudoti tik revoliucijoje. Masės įsisąmonina savo socialinę padėtį švietimo mokyklose ir laikraščių dėka. Jie nuo klasinės sąmonės pereina prie klasinės kovos. Ši klasinė kova gali sugriauti visuomenę ir valstybę, kurių pertvarkymas yra šios kovos tikslas. Visa kultūra transformavosi į valstybės ir *Gesellschaft* civilizaciją, ir ši transformacija reiškia nuosprendį pačiai kultūrai, jei nė viena iš jos išbarstytų sėklų neišlieka ir dar kartą neatgaivina *Gemeinschaft* esmės ir idėjos, šitaip slapta žlungančioje kultūroje nesubrandindama naujos“[72].

Ne tiek šios ištraukos *Kulturpessimismus* yra raktas Tönnieso stratifikacijos požiūriui, kiek aiški prielaida, jog *Gesellschaft* yra taip pat nepajėgi išlaikyti nuoseklią, vieningą ir kultūriškai svarbią socialinę klasę, kaip ir apimti socialinę bendruomenę. Kaip matėme, Tönniesui modernizmo, t. y. *Gesellschaft*, esmė yra tradicinių socialinių ir moralinių ryšių susilpnėjimas kartu su iš jo išplaukiančia visuomenės depersonalizacija, bendruomeninio susitapatinimo praradimu ir vis didesniu politinės teisės ir egoistinio ekonomizmo jėgų poveikiu žmogui. Požiūris į klasę Tönnieso darbuose nepaprastai panašus į Tocqueville'io požiūrį — daug labiau kategorija arba pakopa nei socialinė grupė, turinti savimonę ar kultūrinę tapatybę. Nors pagrindiniame Tönnieso veikale *Bendruomenė ir visuomenė* mažai ką galima rasti apie stratifikaciją, nėra sunku

jame atsekti požiūrį į temą, kuri tobulai atitinka tai, ką Tönniesas aprašė daug smulkiau paskesniais metais. Klasės vieninga politine, socialine ir kultūrine prasme, kuria šį žodį vartojo Marxas, Tönniesui tiesiog neegzistuoja modernioje visuomenėje. Jos kažkada egzistavo kaip „socialiniai luomai" (Stände), kurie tradicinėje visuomenėje tiek pat buvo *Gemeinschaft*, kiek ir gimininės bei vietinės bendruomenės manifestacijos, tačiau skirtumas tarp socialinės grupės ir socialinės klasės yra toks pat ryškus, kaip ir skirtumas tarp *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft*; šį skirtumą palaiko šiuolaikinės istorijos kryptys. Šios citatos yra paimtos iš Tönnieso straipsnio, rašyto, praėjus daugeliui metų po to, kai buvo išleista *Bendruomenė ir visuomenė*, tačiau kaip beveik viskas, ką jis parašė, jos taip pat gali būti ir iš šios knygos puslapių.

„Sąvokos *luomas* ir *klasė* yra sinonimai, dažnai vartojami pakaitomis. Tačiau moksliškai norime atskirti šias sąvokas, teigdami, kad luomai suprantami kaip bendruomeniniai, o klasės — kaip visuomeniniai kolektyvai. Kitas skirtumas priklauso nuo didesnio luomų griežtumo ir, kita vertus, dažnai visiško klasių nepastovumo. Klasės daug dažniau priklauso nuo aplinkos sąlygų, kurios dažniausiai yra tos pačios daugelyje kartų, bet kurios socialinio vystymosi eigoje tampa nepastovios ir priverčia individus bei šeimas pakilti arba nusileisti į aukštesnę arba žemesnę klasę. Kita vertus, akivaizdu, kad kuo labiau luomas susitapatina su klase, tuo labiau jis dezintegruojasi, t. y. tuo labiau didėja jo narių mobilumas"[73].

Luomai yra įvairesni ir labiau apima socialinį ir dvasinį jų narių gyvenimą. Įvairesni ta prasme, kad jie susaistyti tiek kultūriniais ir religiniais, tiek kilmės ir profesijos ryšiais. Tačiau klasė yra produktas tos visuomenės, kurioje dominuoja sutartinės ir piniginės vertybės. Luomai apima moralinį ir intelektualinį individų gyvenimą.

Kaip ir Tocqueville'is, Tönniesas tokių vertybių, kaip kilnumas, garbė ir didžiadvasiškumas, socialines šaknis atranda viduramžių luomuose, o tolygią šių vertybių dezintegraciją įžvelgia *Gesellschaft* įtakoje.

Šiuolaikinėje istorijoje konfliktas tarp luomo ir klasės yra endeminis. „Luomus vis labiau išstumia priklausymo 'klasei' įsisąmoninimas. Klasė siekia įgyti efektyvią valdžią, remdamasi masių jėga, t. y. didžiuliu skaičiumi tų, kurie šiam kolektyvui priklauso; mažesniu mastu ji priklauso nuo individų meistriškumo. Šitai tinka visų rūšių kolektyvams. Tačiau ūkininkai, amatininkai, valstybės tarnautojai ir akademikai net šiais laikais dar jaučiasi sudarantys profesinius luomus"[74].

Individualistinis ir piniginis kapitalizmo pobūdis susilpnino visus su gerove griežtai nesusijusius socialinės diferenciacijos būdus. Vystosi tam tikra socialinės izoliacijos forma, nors ją iš dalies kompensuoja naujas susitapatinimo ir ryšio, kylančio iš ekonominio darbo pasidalijimo, jausmas. „Darbininką dažniausiai apibūdina faktas, kad jis turi mažai pinigų, taigi neturi kapitalo. Tačiau dažnai tarp jo, pirklio ir antreprenerio bendra yra tai, kad darbininkas yra svetimas žmogus. Kaip toks jis paprastai nėra susijęs su darbdaviu nei giminystės, nei namų, nei profesijos ryšiais, ir net jokiais religijos ryšiais kurie kiekvienu atveju silpsta šių sąlygų veikiami. Tačiau šie žmonės yra priklausomi vienas nuo kito: prekiautojas nuo pirkėjo; pirkėjas nuo pardavėjo, kuris neretai yra ir kreditorius; galiausiai antrepreneris nuo darbininko ir darbininkas nuo antreprenerio"[75].

Luomai moderniame pasaulyje dažniausiai regimi tose srityse — profesijose, — kur sutartiniai ekonominiai faktoriai yra antraeiliai: dvasininkijoje, akademinėse profesijose, kariuomenėje, teisėje ir medicinoje. Tačiau net ir kitose srityse „luomo" dvasia miršta sunkiai. Galime stebė-

ti energingas pastangas, pasireiškiančias per prekybines asociacijas ir prekybos rūmus, atgauti bent kiek praeities „luomo" dvelksmo, suderinti bendruomeniškumą su visuomeniškumu.

„Svarbiausia klasės charakteristika yra klasinė sąmonė, kaip ir luomo charakteristika yra luomo narių statuso sąmonė"[76]. Ar yra tikras klasinis konfliktas, kaip įrodinėjo Marxas? Yra, tačiau Tönniesas rūpestingai nurodo, kad politinės balsavimo teisės išplėtimas suintensyvino šią kovą, sudarydamas jai foną, nes partijų kartu su masiniais elektoratais formavimasis tapo galinga priemone, kuriant klasinio konflikto sąmonę, kuri, Marxo manymu, buvo klasėms įgimta. Tačiau Tönniesas yra skeptiškas masto, kuriuo vargingieji gali išsiugdyti bendrus politinius interesus, atžvilgiu. Klasinis jausmas vystosi lėtai, nes, „luominės" statuso sąvokos pastovumas ir aukštesnių bei žemesnių grupių ryšiai dažnai verčia varginguosius balsuoti taip, kaip, jų manymu, turtingieji nori, kad jie balsuotų.

Be to, klasių konfliktą švelnina konfliktai, vykstantys atskiroje klasėje, — labiausiai kapitalistų klasėje — „tarp kreditoriaus ir skolininko, tarp žmonių, gyvenančių miestuose ir kaimuose, tarp tarifų apsaugos gynėjų ir tų, kurie yra laisvos prekybos šalininkai, tarp gamintojų ir vartotojų, tarp monopolistų ir įsitraukusių į laisvą konkurenciją <...>. Taigi yra daug ekonominių prieštaravimų ir kovų, kurios ryškiau ar ne taip ryškiai atsispindi politiniame gyvenime. Tačiau šiuos prieštaravimus ir kovas aptemdo klasių kova, jeigu jai sudaromos sąlygos plėtotis, kaip vis dažniau atsitikdavo per paskutiniuosius šimtą metų. Pati klasių kova turi būti laikoma besivystančia ir linkusia nuolat keistis"[77].

Klasė prieš statusą — Weber

Skirtumas tarp politinės valdžios, ekonominės klasės ir socialinio statuso įgijo visišką teorinį aiškumą Weberio

darbuose. Weberis regi šiuolaikinę valdžią tik atsitiktinai susijusią su klasių ir socialinio statuso sluoksnių vaidmeniu. Viena vertus, jam biurokratija, kita vertus, politinė partija dažniausiai yra paveldėjusios tuos politinius komponentus, kurie kadaise glūdėjo hierarchinėje luomų ar rangų struktūroje. Vis didėjant socialinių konfliktų asimiliacijai konstitucinės valstybės karkase, politinės partijos tapo paveldėtojomis, taip sakant, tų besivaržančių socialinių jėgų, kurios ankstesniais laikais buvo ne tik nepavaldžios karaliaus jurisdikcijai, bet dažnai grėsmingos jos konkurentės. Partijos, sako Weberis, prasidėjo kaip asmenų sambūriai viduramžiais, pavyzdžiui, gvelfai ir gibelinai, ir jie tvirtai išlaikė šį pobūdį iki masinės demokratijos pasirodymo devynioliktame amžiuje. Apskritai iki devyniolikto amžiaus partijos taip pat buvo artimai susigiminiavusios su didžiosiomis šeimomis ir su aristokratija[78]. Kitaip nei šiuolaikinės partijos, kuri yra tam tikra parapolitinė organizacija, „oficialiai neoficiali, neoficialiai oficiali", reikšmė, ankstesnė partijos forma iš tikrųjų buvo tradicinės visuomenės atžala, reguliarios hierarchijos dalis. Taigi išskyrus partijas aukščiausiose klasėse, aštuoniolikto amžiaus Anglijoje partijos politikoje vargiai yra įsivaizduojamos.

Suirus senajai tvarkai, viskas pasikeitė. Modernios formos partijos „yra griežtai priešingos tai idiliškai būklei, kurioje valdo įžymybių ir pirmiausia parlamento narių grupės. Šios modernios formos yra demokratijos, masinių privilegijų, būtinybės mases garbinti ir organizuoti, ugdyti didžiausią krypties vienybę ir griežčiausią discipliną, kūdikiai"[79]. Nebūtina dar sykį kartoti tai, kas jau buvo pasakyta apie Weberio valdžios teoriją. Viskas, ką norėčiau padaryti, tai pabrėžti faktą, kad, aptariant stratifikacijos modernioje visuomenėje problemą, lemtingas Weberio žengtas žingsnis, suvienijęs jį su Tocqueville'iu,

o ne su Marxu, buvo valdžios kaip to, kas turi būti atskirta nuo socialinės klasės, suvokimas. Politinės partijos, pasak atmintino Weberio posakio, „gyvena valdžios namuose“[80].

Weberio antras žingsnis yra tiek paskui Tocqueville'į, tiek Tönniesą: tai griežtas klasės apribojimas ekonomine sfera. „Tikroji *klasių* vieta yra ekonominėje tvarkoje, *statuso grupių* vieta yra socialinėje tvarkoje...“ Tai nereiškia hermetiškos trijų elementų izoliacijos. Bet kuriuo atskiru atveju „partijos gali ginti interesus, kuriuos nustato *klasinė padėtis* arba *statuso padėtis* ir gali verbuoti savo sekėjus atitinkamai arba iš vienos padėties, arba iš kitos“. Tačiau, pabrėžia Weberis, joms nereikia būti nei grynomis „klasės“, nei grynomis „statuso“ partijomis. Jos gali turėti — o šiuolaikinė politika rodo, kad vis dažniau turi, — iš esmės savarankišką statusą[81].

Kad moderniais laikais atsiskirtų klasės, statuso ir partijos elementai, reikalinga daugiau nei vien negatyvi fragmentacijos jėga. Taip pat būtina šimtmečiais kurta aplinkinė struktūra, kurioje šie elementai būtų pavaldūs didesnei struktūrai. Daugelis mūsų šiandien laikytų šią struktūrą politizacijos proceso modernioje Europos istorijoje rezultatu. Weberis jai apibūdinti vartojo žodį „sociatalizacija.“ Išsiskaidymas tapo įmanomas tik dėl „visapusiškos sociatalizacijos ir ypač politinės bendruomeninės veiklos schemos, kurioje tie elementai veikė“[82].

Jei politinė partija daugelį savo politinių funkcijų paveldėjo iš viduramžių tvarkos, ekonominėje sferoje šiais laikais dominuoja vien tik klasė, kaip ir statuso grupė socialinėje sferoje. Tiesą sakant, Weberis klasei priskiria visiškai kitokią reikšmę, nei kada nors yra priskyręs Marxas. „Mūsų terminologijoje *klasės* nėra bendruomenės; jos tiesiog atstovauja galimam ir dažnam bendruomeninės veiklos pagrindui. Galime kalbėti apie *klasę* tuomet, kai

1) keletas žmonių turi bendrą specifinį priežastinį jų gyvenimo šansų komponentą, kiek 2) šį komponentą išimtinai atitinka ekonominis interesas disponuoti gėrybėmis ir pajamų galimybėmis ir 3) kiek jis atitinka prekių ar darbo rinkos sąlygas"[83].

Taigi, pasak Weberio, klasė visiškai remiasi ekonominiu interesu. Tačiau net ir šiuo atveju jis pripažino, kad „klasinio intereso" sąvoka yra dviprasmiška: „ji tampa dviprasmiška iš karto, kai ją imama suprasti kaip visai ką kitą, o ne faktišką interesų, kylančių su tam tikra tikimybe iš klasinės padėties tam tikram žmonių, užimančių šią klasinę padėtį—*vidurkį*, kryptį". Kadangi yra daug skirtingų interesų ir motyvacijų, būdingų individualiai sąmonei modernioje visuomenėje, ir kadangi savo prigimtimi klasė *nėra* bendruomeninė (ją Weberis apibrėžia kaip valdomą veikėjų tarpusavio priklausomybės jausmo), bendruomeninės veiklos iškilimas iš bendros klasinės padėties jokiu būdu nėra nei tikras, nei universalus reiškinys. Taip pat dėl šios priežasties toks reiškinys nėra ir visuomeninė veikla (racionaliai motyvuotas interesų reguliavimas).

„Būtų klaidinga manyti, kad *klasė* kaip sąvoka turi tokią pačią vertę kaip *bendruomenė*. Tai, kad žmonės, užimantys tą pačią klasinę padėtį, nuolat reaguoja į masinius veiksmus tokiose realiose situacijose kaip ekonominės pagal jiems labiausiai priimtinus interesus, yra svarbus ir galų gale paprastas faktas istoriniams įvykiams suprasti. Pagaliau tai neturi vesti į tas pseudomokslines operacijas *klasės* ir *klasinių interesų* sąvokomis, kurias taip dažnai galima išgirsti šiais laikais ir kurios įgavo savo labiausiai klasikinę išraišką talentingo autoriaus tvirtinime, kad individas gali klysti suvokdamas savo interesus, bet *klasė* yra *neklystanti* savo interesų atžvilgiu"[84]. Toks yra Weberio atsakymas marksistams!

„Didžiąsias permainas, nuolat vykusias praeityje iki pat mūsų laikų, galime įvertinti tik apytikriai: kovos, kuriose atsižvelgiama į klasinę padėtį, pamažu perauga iš kovų dėl vartojimo kreditų pirma į konkurencines kovas prekių rinkoje ir tuomet į kainų karus darbo rinkoje. Į antikos *klasių kovas* — kiek jos buvo įprastos klasių kovos, o ne kovos tarp statuso grupių — nuo pat pradžių įsitraukė įsiskolinę valstiečiai, galbūt taip pat ir amatininkai, kuriems grėsė skolinė vergija ir kurie kovojo prieš miesto kreditorius <...>. Antikos ir viduramžių beturčiai protestavo prieš monopolijas, pirkimo privilegijas, dirbtinius apribojimus, prekių sulaikymą, kad rinkoje būtų pakeltos kainos. Dabar pagrindinis uždavinys yra darbo kainų nustatymas“[85].

Trečiasis elementas šiuolaikiniame stratifikacijos vaizde yra statuso grupė. Ji, Weberio manymu, taip pat skiriasi nuo klasės, kaip jos abi nuo politinės partijos. Tarp statuso grupės ir socialinės klasės, žinoma, gali užsimegzti santykiai, išlikti bendri interesai, tačiau skirtumai yra ne mažiau svarbūs.

„Priešingai klasėms, statuso grupės paprastai yra bendruomenės. Tačiau jos dažnai yra amorfiškos. Priešingai grynai ekonomiškai apibrėžiamai *klasinei situacijai, statuso situacija* norime vadinti kiekvieną tipišką žmonių gyvenimo lemties komponentą, kuris apibrėžiamas specifiniu, pozityviu ar negatyviu, socialiniu garbės įvertinimu“[86].

Nepamirškime, kad Tocqueville'is, tyrinėdamas tradicinę Europos istoriją, garbės idėją laikė pagrindine, o jo paties vertybių istorija buvo išdėstyta socialinės hierarchijos nuosmukio ir individualesnių, labiau autonomiškų garbės sąvokų modernioje demokratijoje iškilimo kontekste. Weberis yra artimas Tocqueville'iui, nors nuo jo nutolsta, žvelgdamas į būdus, kuriais garbė ir bendruome-

nės troškimas *susimaišė* modernioje visuomenėje. Jis mato šį susimaišymą gyvenimo stiliuje.

Statuso ribos *gali* būti susietos su klasės ir partijos ribomis, tačiau paprastai jos nėra susijusios, ir dažniausiai statusas „yra griežtai priešingas nuosavybės pretenzijoms"[87]. Socialinės sistemos pagrindas glūdi garbės įjungime ir jos griežtame sutapatinime su gyvenimo stiliumi. „Savo turiniu statuso garbė paprastai reiškiama faktu, kad iš visų, kurie nori priklausyti ratui, labiau nei ko kito laukiama specifinio *gyvenimo stiliaus.* Su šiuo laukimu siejasi socialinio bendravimo apribojimai (t. y. bendravimo, kuris netarnautų ekonominiams ar kuriam nors kitam iš komercinės veiklos *funkcinių* tikslų). Šie apribojimai gali kliudyti santuokoms tarp skirtingą statusą turinčių asmenų ir lemti visišką endogaminį uždarumą"[88].

Būtent Jungtinėse Valstijose aiškiausiai regimos modernios statuso grupės. Visuomenės, dar pasitaikančios Europoje, nebuvimas arba išnykimas skatina ypač pabrėžti stilių. Tik tam tikros kaimynystės, tam tikri aprangos būdai, tam tikros kultūrinių skonių rūšys bus visada pripažintos visuomenėje. Atsiranda griežta priklausomybė nuo mados. „Ši priklausomybė nuo mados taip pat būdinga amerikiečiams — tokiu mastu, kuris nežinomas Vokietijoje. Tokia priklausomybė reiškia, kad žmogus nori būti laikomas džentelmenu. Ši priklausomybė nulemia, bent *prima facie,* kad jis ir bus tokiu laikomas... Statusas iš esmės nurodo stratifikaciją, kuri remiasi uzurpacija. Tokia uzurpacija yra įprastas visos statuso garbės pagrindas"[89].

Kur statusas yra visiškai realizuojamas, statuso grupės sudaro uždarą kastą. „Socialiniai skirtumai tuomet užtikrinami ne tik sutartimis ir įstatymais, bet ir ritualais". Tačiau dažniausiai tokia „kasta" formuojasi tik ten, kur pagrindiniai skirtumai laikomi etniniais. Kilnumas yra glaudžiai susijęs su garbe. „Tik atsiradus negatyviai

priveligijuotoms statuso grupėms, 'kilnumo jausmas' specifiškai išsikreipia. Kilnumo jausmas yra socialinės garbės ir lenktyniavimo poreikių individuose sužadinimas, kurį pozityviai privilegijuota statuso grupė kelia jų narių manieroms"[90].

Toks yra stratifikacijos šiuolaikinėje visuomenėje vaizdas, kurį pateikia Weberis. Akcentavau jo glaudų ryšį su Tocqueville'io ankstesniu tyrinėjimu, tačiau būtų neteisinga, jei nepabrėžtume dviejų svarbių Weberio stratifikacijos sampratos aspektų, kurių nėra Tocqueville'io tyrimuose. Pirmasis yra metodologinis. Būtent Weberis išverčia valdžios, klasės ir statuso sampratas į pakankamai lanksčios analizės schemą, kad ja galima būtų naudotis kaip palyginamąja perspektyva visų visuomenių tyrinėjimuose. Tocqueville'io analizėje šie trys elementai ne tik nėra aiškiai apibrėžti, bet ir taikomi išimtinai empiriniams Jungtinių Valstijų ir Vakarų Europos tyrinėjimams. Taigi jie savo pobūdžiu yra daug labiau istoriniai negu sociologiniai. Antrasis elementas išplaukia iš pirmojo. Statuso sąvoką Weberis vartoja pasauliniu mastu, ji jam yra išeities taškas specifinių institucijų, ypač religijos, tyrinėjimams. Taigi Weberiui statuso sąvoka yra būtina priemonė, tyrinėjant senovės judaizmą, kastų Indijoje susiformavimą, junkerių iškilimą modernioje Prūsijoje. Statusas yra analizės įrankis, aiški stebėjimo schema, per kurią gali išryškėti tokios skirtingos sritys, kaip religija, ekonomika, švietimas ir politinė elgsena. Weberis labiau nei bet kuris kitas sociologas lėmė statuso ir statuso grupės vartojimo, tyrinėjant žmonių elgesį, įvairovę šiuolaikinėje sociologijoje iki pat 1930-ųjų, kai stratifikacijos tyrinėjimuose ėmė dominuoti Marxo monolitinė ir griozdiška klasės vizija. Be abejonės, tam, kad baigtųsi Marxo pertrauka šiuolaikinėje sociologijoje, buvo reikalingas ne tiek naujų duomenų sukaupimas, kiek politinis Stalino Rusijos spek-

taklis ir jo sukeltas ideologinis nepasitenkinimas. Vis dėlto pasiektas rezultatas buvo toks pats: tolygus „klasės" pakeitimas „statusu" kaip pagrindine sąvoka sociologiniuose stratifikacijos tyrinėjimuose. Kaip sociologinė sąvoka klasė šiandien yra mirusi.

Statuso autonomizacija — Simmel

Simmelis pateikė du visiškai skirtingus socialinės organizacijos principus, kurie, paimti kartu, išsamiai paaiškina ar teoriškai įprasmina Tocqueville'io pirmą kartą suformuluotą ir Weberio kūrybiškai išplėtotą požiūrį į statusą. Pirmasis iš šių principų yra *autonomizacija*, antrasis — *objektyvizacija*. Tai, kad abu šie principai neapsiriboja vien tik stratifikacijos sfera, iš tiesų neturi reikšmės jų tinkamumui, aiškinant statuso sąvoką modernioje visuomenėje.

Autonomizacija Simmeliui yra pagrindinis socialinio vystymosi principas, kurio pagalba institucijoje ar socialinėje struktūroje pasiekiamas anksčiau susietų elementų išlaisvinimas arba atskyrimas. Tokie elementai „tampa autonomiški ta prasme, kad daugiau nebėra neatskiriami nuo objektų, kuriuos jie sudarė ir kurie kartu tapo priimtini mūsų tikslams. Jie yra savarankiški ir savitiksliai; jie kuria ar naudoja žaliavas, išimtinai tarnaujančias jų pačių veiklai ir saviraiškai"[91].

Pirmieji Simmelio pateikiami „autonomizacijos" pavyzdžiai yra pažinimas ir teisė. Iš pradžių pažinimas tebuvo priemonė, kuri padėjo žmogui įsitraukti į kovą už būvį; pirmykščiam žmogui buvo ypač svarbi prisitaikymo prie aplinkos strategija. Tačiau, kultūrai vystantis, pažinimas pamažu tampa savo paties tikslu ir priežastimi. Kartu su pažinimo autonomizacija vystėsi kultūra. Panašiai loginių sistemų, formų, ritmų, meno ir muzikos is-

torijos atskleidžia laipsnį, kuriuo iš pradžių su kitų sistemų savybėmis susieti elementai tampa autonomiški. Toks pat akivaizdus to paties proceso pavyzdys yra teisė. Iš pradžių buvusi viena iš religijos arba giminystės fazių, teisė pamažu įgavo autonomišką jėgą ir prestižą.

Tas pats tinka ir socialiniam statusui. Šiuolaikinė Europos visuomenės istorija atskleidžia mastą, kuriuo statusas, anksčiau įkūnytas nuosavybės ar valdžios sistemoje, nuo jos neatskiriamas, modernioje Europoje įgijo autonomišką pobūdį. Statusas tapo atsietas nuo klasės ar vyriausybės lygiai tuo pačiu būdu, kuriuo pažinimas buvo atsietas nuo kovos už būvį. Trumpai tariant, jis įgavo egzistencinę autonomiją.

Antras ir ne mažiau akivaizdus principas Simmelio vadinamas objektyvizacija. Visa moderni kultūros tendencija, pasak Simmelio, tampa vis labiau „objektyvi" žmogaus atžvilgiu; arba, kitaip sakant, vis mažiau intymi ir „subjektyvi" žmogaus dalis. Iš tiesų dažniausiai šiuolaikinės politinės laisvės esmė ir mastas yra susijęs su šia objektyvizacija, nes tik objektyvizuojant skirtingas pareigas, padėtis ir rangus, kurie sudaro socialinę struktūrą, yra įmanoma, kad juos užimtų įvairią patirtį turintys individai. Tačiau dėl šios rangų ir politinės padėties, ekonominės veiklos ir pilietybės, karo ir švietimo objektyvizacijos statusas yra santykinis ir kintantis, mobilus ir skirtingas, nes statusas dažniausiai išlieka asmeninis tuomet, kai ekonomikos ir valdžios sritys būna įstrigusios objektyviose ir *beasmenėse* struktūrose. Istoriškai „perėjimas iš subjektyvaus dominavimo santykio į objektyvų formavimą ir fiksaciją yra grynai kiekybinės dominavimo sferos išplėtimo pasekmė". Dėl šio išplėtimo randame vis daugiau gyvenimo sričių, kuriose „vyraujantis elementas yra ne asmuo, bet padėtis. *Aprioriniai* ryšio elementai daugiau nėra individai su jiems būdingais poży-

miais, iš kurių išsivysto socialiniai santykiai, bet veikiau patys santykiai, kaip objektyvios formos, kaip *padėtys*, tuščios erdvės ir (tarytum) kontūrai, kuriuos individai tiesiog *užpildo*"[92].

Įtampą tarp subjektyvumo ir objektyvumo, kuri, žvelgiant iš sociologinės perspektyvos, yra pagrindinis modernaus peizažo elementas, Simmelis, kaip ir Tocqueville'is, iliustruoja šeimininko ir tarno santykiu. „Namų tarnas — bent visoje šiuolaikinėje vidurio Europoje — tebėra individualybė, įeinanti į pavaldumą. Pavaldumas neįgavo objektyvios, griežtai apibrėžtos tarnybos objektyvumo. Dėl šių aplinkybių atsiranda pagrindiniai namų tarnybos institucijai būdingi neatitikimai"[93].

Tradicinėje visuomenėje ypatingą objektyvumo būdą nulėmė patriarchalinė namų ūkio struktūra: jame tarnai dirbo ne šeimininko ar šeimininkės, bet bendram šeimos labui. Čia pats namas turėjo „absoliučią vertę", viename jo gale tvarkėsi namų šeimininkė, kitame — tarnai. Tačiau šiais laikais yra kitaip. „Šiuolaikinė savo šeimininko namuose gyvenančio tarno padėtis, ypač didžiuosiuose miestuose, neteko pirmosios iš šių dviejų objektyvumo rūšių, neįgijusi antrosios. Visos tarno asmenybės daugiau nebeapima objektyvi *namo* idėja; vis dėlto bendrojo būdo, kuriuo jo tarnyba yra priimama, požiūriu jis iš tiesų nebegali būti nuo jos atsiskyręs"[94].

Simmelis taip pat supriešina karininko ir paprasto kareivio tarpusavio santykius mūšio metu ir taikos metu kareivinėse. Mūšyje, nors disciplina ir yra negailestinga, vis dėlto tarp karininkų ir kareivių užsimezga glaudūs santykiai. Jie pažįsta vienas kitą kaip asmenis, kaip draugus, o tai yra neįmanoma taikos metu. „Taikos metu kariuomenė yra savo tikslo nepasiekianti priemonė; taigi jos techninė struktūra neišvengiamai virsta sau pakanka-

mu psichologiniu tikslu, o viršenybės ir pavaldumo santykis, kuriuo remiasi organizavimo technika, tampa pirmaeiliu dalyku“[95].

Santykio tarp asmeninės ir paprastos pozicinės viršenybės problema įgyja, pabrėžia Simmelis, dvi svarbias sociologines formas. Tai aristokratija ir lygybė, pažįstamos salos žmonijos istorijos vandenyne. Tai, ką Simmelis vadina „geriausiųjų viešpatavimu“, yra sena žmogaus svajonė, per kurią „idealūs žmonių tarpusavio ryšiai įsikūnija išoriniuose visuomeniniuose santykiuose“[96]. Dėl šios priežasties, teigia jis, „menininkai labai dažnai yra linkę būti aristokratais. Menininko požiūris grindžiamas prielaida, jog vidinė dalykų reikšmė atsiskleidžia per tai, kaip jie atrodo, jei tik jie regimi aiškiai ir visiškai. Pasaulis atskirtas nuo savo vertės, išorė — nuo savo reikšmės, tokia nuostata priešinga meninei <...>. Taigi psichologinį ir istorinį ryšį tarp aristokratinės ir meninės gyvenimo sampratų bent iš dalies galima pagrįsti tuo, kad tik aristokratinė santvarka suteikia vidiniams vertybiniams žmonių santykiams regimą formą ir, taip sakant, juos estetiškai įprasmina“[97].

Tačiau aristokratija grynąja prasme sociologiškai negalima, nes „žmonės retai kada yra linkę pripažinti net ir geriausių iš savo tarpo viršenybę, nes jiems nereikalinga iš viso jokia viršenybė, ar bent jau tokia, kuriai jie patys negali priklausyti“. Maža to, valdžios turėjimas demoralizuoja, net ir tos valdžios, kuri iš pradžių buvo įgyta teisėtai. Jei valdžia nedemoralizuoja ja besinaudojančio individo, ji demoralizuoja klasę ar organizaciją. Iš to išplaukia abstrakti išvada, kad „bendroji lygybė reiškia *mažesnį* blogį“[98]. „Kadangi paprastai klausimas apie didesnį ar mažesnį blogį sprendžiamas tik asmeniniu vertinimu, ta pati pesimistinė nuotaika gali taip pat lemti visiškai priešingą įsitikinimą. Kas nors gali sakyti, kad tiek dide-

lėse, tiek mažose grupėse turi būti *kokia nors* valdžia, todėl geriau, kad valdytų netinkami žmonės, negu nevaldytų niekas".

„Pačioje *aristokratijų* idėjoje glūdi prielaida, kad jos gali būti tik santykinai mažos". Šitai tiesiogiai neišplaukia iš to, kad aristokratija viešpatauja masėms. Yra tam tikra vidinė ir absoliuti riba, nesvarbu, koks būtų aristokratijos santykis su visa visuomene. „Kad efektyviai funkcionuotų kaip visuma, aristokratinę grupę turi *matyti* kiekvienas atskiras jos narys. Kiekvienas elementas turi būti asmeniškai pažįstamas su kuriuo nors kitu elementu. Giminystės ir santuokos ryšiai turi būti išsišakoję ir atsekami visoje grupėje"[99]. Kai aristokratija sutinka įsileisti šviežio kraujo, paprastai ji yra pasmerkta. „Kai aristokratija pasiduoda demokratinėms išcentrinėms tendencijoms, kurios paprastai susijusios su perėjimu į labai dideles bendruomenes, ji įsivelia į mirtinus konfliktus su savo pačios gyvenimo principu"[100]. Šis principas tinka tiek gamybos (gildijoms) ir švietimo (universitetams), tiek bendrosioms aristokratijoms.

Nekyla abejonių, kad, ir Simmelio, ir Tocqueville'io nuomone, lygybė turi chimerišką ir neapčiuopiamą prigimtį, dėl kurios ji visiems laikams tampa gyvenimo tikslu, pralaimėjimo ir žlugimo priežastimi.

„Apskritai niekas nėra patenkintas padėtimi, kurią jis užima sau giminingų kūrinių atžvilgiu; kiekvienas nori pasiekti ką nors, kas tam tikra prasme jam yra labiau tinkama. Taigi, jei dauguma, kurios padėtis yra blogiausia, geidžia aukštesnio gyvenimo stiliaus, tas poreikis lengviausiai išreiškiamas noru turėti tą patį ir būti tokiais pačiais kaip ir dešimtys tūkstančių, užimančių pranašesnę padėtį. Lygybė su viršesniu yra pirminis tikslas, kuris reiškiasi kaip impulsas kam nors pagerinti savo būklę. Šitai matoma visuose nedideliuose būreliuose, mokyklų

klasėse, pirklių grupuotėse arba biurokratinėje hierarchijoje. Tai viena iš priežasčių, kodėl proletaro pyktis dažniausiai nukreipiamas ne prieš aukščiausias klases, o prieš buržuaziją. Kadangi proletaras tiesiog virš savęs regi būtent buržuaziją, ir ji jam reiškia tą sėkmės laiptelį, ant kurio jis pirmiausia turi užlipti ir į kurį trumpam sutelkiama jo sąmonė ir jo troškimas pakilti“[101].

6

ŠVENTYBĖ

Šventybės atgavimas

Jokia kita sąvoka labiau nerodo to unikalaus vaidmens, kurį devynioliktame amžiuje tarp socialinių mokslų turėjo sociologija, ir labiau neatskleidžia joje glūdinčių prielaidų apie žmogaus ir visuomenės prigimtį, kaip šventybės sąvoka. Naudojuosi šiuo žodžiu kaip nuoroda į mito, ritualo, sakramentų, dogmos ir papročių žmogaus elgesyje totalybę; į visą individualios motyvacijos ir socialinės organizacijos sritį, kuri peržengia utilitarumo ir racionalumo ribas ir semiasi gyvybinių jėgų iš to, ką Weberis vadino charizma, o Simmelis — pamaldumu. Tai, kas suteikia išskirtinumą sociologiniam religijos-šventybės įprasminimui, yra ne analitinis ir deskriptyvus tokių žmonių, kaip Durkheimas ir Weberis, dėmesys religiniams reiškiniams, bet veikiau religijos-šventybės kaip perspektyvos suprasti akivaizdžiai tokius nereliginius fenomenus, kaip autoritetas, statusas, bendruomenė ir asmenybė, utilizacija.

Tuščiai ekonomikoje, politologijoje ir psichologijoje ieškotume ko nors panašaus. Šiose disciplinose ekonominio žmogaus, pasaulietinio suvereniteto, sutarties, konkurencijos, instinktų ir egoistinių interesų doktrinos buvo esminės ir pakankamos socialinės analizės sąlygos. Kam reikėjo kreiptis į mitą ir ritualą, norint suprasti politinį ir

ekonominį elgesį, jei buvo galima pasitelkti tokius fundamentalius ir universalius procesus kaip egoistinis interesas ir konkurencija? Etnologija, žinoma, iš dalies yra išimtis iš ką tik mano minėtų atvejų. Tačiau etnologijos susidomėjimas religija-šventybe beveik visiškai apsiribojo primityvia kultūra, kuri, pasak plačiai paplitusios nuomonės, atitiko ankstyvąją religijos evoliucijos stadiją arba kitu atveju vadinamosiomis „išlikusiomis" primityvaus tikėjimo apraiškomis modernioje visuomenėje, tokiomis, kaip pasakos ir legendos, kurios buvo laikomos atgyvenusiomis primityvios sąmonės liekanomis, neturinčiomis reikšmingų pasekmių kultūros progresui. Negalima sakyti, kad religija-šventybė — bent jau ne devynioliktame amžiuje — būtų metodologiškai reikšminga funkcinių socialinės organizacijos bei asmenybės ir jos santykio su visuomene poreikių tyrinėjimams.

Tačiau religija-šventybė visais atžvilgiais yra reikšminga sociologijoje. Nuo Tocqueville'io santykio tarp dogmos ir intelekto analizės per Fustelo de Coulanges klasikinio miesto-valstybės pakilimo ir nuosmukio vaizdavimą iki pat Weberio charizmos teorijos, Simmelio įkarščio sąvokos ir Durkheimo laikinos prieštaros tarp šventybės ir profanybės pagrindinė sociologijos gija liudija susižavėjimą analitiniu religijos-šventybės panaudojimu, kuris nebūdingas jokiam kitam socialiniam mokslui. Šventybės — pasaulietiškumo tipologija turi tą pačią metodologinę reikšmę, kurią matome bendruomenės—visuomenės, statuso—klasės ir autoriteto—valdžios priešybėse. Ne tik religijos, bet ir visuomenės, ekonomikos ir valstybės prigimtis naujai paaiškinama, būtent pasiremiant konceptualine analizės schema. Religija-šventybė, užuot buvusi tik antstatas ar iliuzija, yra įsišaknijusi visuomenėje; ji negali būti atiduota į istorijos sandėlį, nes, kaip rašė Durkheimas, „religijoje yra kažkas amžino".

Sociologiniame šventybės atgavime yra humoro ir ironijos. Argi Proto amžius ir Švietimas nebuvo įrodymai, kad paplito institucinė religija, o visos laiko patikrintos religijos savybės — dogmatinė aistra ir „entuziazmas" kita vertus, liturgija, ritualas ir sakramentas — neatitinka proto? Net religiniai septyniolikto ir aštuoniolikto amžių raštai pakiliu tonu byloja apie siekį racionalizuoti religiją, kaip galima labiau ją išlaisvinti iš liturginių gniaužtų ir dogmatinio tikėjimo. Kaip ir kitose srityse šie du šimtmečiai pasižymi begaliniu prigimtinės teisės ir individualistinio racionalizmo populiarumu religiniame mąstyme. Ir šie šimtmečiai ėjo po Renesanso, kurio pagrindiniai įkvėpimo šaltiniai buvo jeigu ir nepriešingi religijai, tai tikrai ne krikščioniški.

O dėl Švietimo, ypač Prancūzijoje, tai galima sakyti, kad tarp visų nuomonių ir vertybių skirtumų šiame sudėtingame amžiuje buvo vienas įsitikinimas, dėl kurio sutarė visi *philosophes*: panieka visokiai apreikštai arba institucionalizuotai religijai. Šia savo panieka *philosophes*, žinoma, atkartojo visų amžių pasaulietinius racionalistų, nuo Demokrito ir Lukrecijaus antikos laikais iki Bertrand'o Russello mūsų laikais, jausmus.

Jei kritinio racionalizmo tradicijoje nuo Lukrecijaus iki Russello būtų galima išskirti bent vieną požiūrį į religijos prigimtį ir šaltinį, tai būtų požiūris, kad visa religija kyla iš proto sustabarėjimo, mokslo ir tikro žinojimo nebuvimo, trumpai tariant, iš prietarų. Niekad Europos istorijoje šis požiūris nebuvo įtakinamiau ir aiškiau išreikštas kaip Prancūzijos Švietime aštuoniolikto amžiaus pabaigoje. Tokiems kūriniams, kaip Voltaire *Žodynui*, Helvetiuso *Traktatui apie žmogų*, La Mettrie *Žmogui mašinai*, Condorcet *Istorinio požiūrio į žmogaus proto pažangą apžvalgai* ir Holbacho *Gamtos sistemai*, būdingas įsitikinimas, kad religija, o labiausiai krikščionybė, yra prietarų rinkinys, ku-

rio pasigenda tik neišmanėliai ir bukapročiai. Holbachas *Sveikame prote* rašė beveik visų proto filosofų vardu: „Tegul žmonių protus užpildo teisingos idėjos; tegul jų protas tampa išlavintas; tegul juos valdo teisingumas; ir kovojantiems su aistromis nebekliudys tokia menka kliūtis kaip dievų baimė"[1]. Koks gi pagaliau buvo pirminis didžiosios *Enciklopedijos* tikslas, jei ne prietaringumo jėgų įveikimas ir tų, kurie buvo jų prislėgti, išlaisvinimas?

Mažai kas tame amžiuje abejojo, kad vien tik protas yra uola, į kurią remiasi tikra moralė. Esminis uždavinys buvo atrasti prigimtinį dėsnį. Tačiau savo *Traktate apie žmogų* Helvetius klausė: „Kaip galima įžvelgti prigimtinį dėsnį per šį paslaptingą debesį, kuriuo jį apsupa šventeivų valdžia? Šis dėsnis, teigia jis, yra visų religijų pagrindas. Tegul; tačiau kunigai šį pagrindą išpuošė tokia gausybe paslapčių, kad šie papuošalai visiškai uždengia drobę. Tas, kuris skaito istoriją, pamatys, kad žmonių dorybė menksta proporcingai jų prietarų augimui. Kokiais būdais prietaringam žmogui galima įdiegti pareigą? Kaip klaidos ir neišmanymo naktyje jis gali atrasti teisingumo taką?"[2]

Tiesą sakant, buvo ir tai, kas skyrė *philosophes*, tačiau juos vienijo įsitikinimas, kad apreikštoji religija yra rinkinys prietarų, išsilaikančių tik tol, kol žmogus nesužino šiuolaikinio mokslo ir filosofijos jam padovanotų tiesų. *Philosophes* nelaikė religijos jėga, kylančia iš pačios sielos prigimties arba iš visuomenės prigimties. Jie laikė religiją vien tik intelektualinių teiginių apie visatą ir žmogų visuma; kadangi šie teiginiai buvo aiškiai klaidingi, jų galutinis likvidavimas galėjo būti patikimai skelbiamas (ir buvo skelbiamas!) kartu su tikėjimo protu propagavimu.

Revoliucija, ypač savo išraiškingais dechristianizacijos dekretais 1793—1794 metais, tik patvirtino tai, apie ką didžiausi pasaulietiniai filosofai optimistai net nesvajojo.

Žvelgiant iš tolo, šis trumpas Revoliucijos epizodas turi komiškų bruožų: iškilmingas visų formų krikščioniško garbinimo išnaikinimas; krikščionybės simbolizmo atsikratymas; jos nomenklatūros uždraudimas; naujo kalendoriaus inauguracija, kad senajame įrašyti prietarai visiems laikams būtų ištrinti iš atminties; pamaldus Proto dvasios garbinimas keliose iš viešųjų Prancūzijos aikščių; vieši skelbimai išpūsta religinės apostrofos forma ir t. t. Vis dėlto, kad ir kokios trumpalaikės ir bergždžios būtų atrodžiusios šios pastangos, visoje Revoliucijos eigoje nebuvo nieko, galbūt išskyrus terorą, kas savo aiškiu poveikiu konservatyviai ir religinei likusios Europos sąmonei būtų prilygę dechristianizacijos dekretams. Vargu ar gali būti abejojama, kad jų sukeltas siaubas turi daug ką bendro su didžiulės reakcijos į racionalistinį sekuliarizmą sužadinimu devynioliktame amžiuje.

Negalima sakyti, kad pasaulietinė tradicija sumenkėjo — ar savo apimtimi, ar intensyvumu. Marxo ir Benthamo kūriniai, užtenka paminėti tik du didžiuosius iš *philosophes* palikuonių, skleidžia visiškai tokią pačią neapykantą religijai, kurią mes aptinkame Holbacho ir Helvetiuso veikaluose, tokią pačią panieką religijai, suprantamai kaip vaisinga kategorija ar perspektyva visuomenės ir žmogaus elgesio paaiškinimuose.

Ankstyvuosiuose raštuose Benthamas pasitenkino išpuoliais prieš apreikštą religiją. Jis buvo, kaip mums teigia Halévy, „laisvas mąstytojas aštuonioliktame amžiuje Priestley šokiravusiame lordo Lansdowno ratelyje"[3]. Tačiau tada jo kaip ir jo draugų aristokratų laisvoji mintis iš esmės rėmėsi panieka plebėjiškai lengvatikystei ir prietarams. Kaip ir kai kurie prancūzų filosofai, jis ieškojo prieglobsčio racionalizuotoje krikščionybėje, išgrynintoje iki paprasčiausių priesakų, sankcionuotoje prigimtinio įstatymo. Tačiau nuo 1822-ųjų Benthamas išsižadėjo net pri-

gimtinės religijos. Religija visokia forma, manė jis, yra žalinga „ne tik pačiam tikinčiajam, bet ir kitiems, su kuriais jis bendrauja". Nekalbant apie jos intelektualinį absurdiškumą, religija kuria „pačioje visuomenės širdyje nenatūralų priešiškumą tarp tų žmonių, kurie tiki, ir tų, kurie netiki, tarp tų žmonių, kurie praktikuoja religiją, ir tų, kurie jos nepraktikuoja, ar pagaliau tarp tų, kurie praktikuoja ją vienu būdu, ir tų, kurie ją praktikuoja kitaip"[4]. Ir kiekvienas galimas teorinis religijos, kaip analitinio įrankio žmogaus elgesiui suprasti, poreikis jam atrodė absurdiškas. Argi tam tikslui nepakako hedonistinio išskaičiavimo, kuris susiaurino elgesio mokslą iki kelių paprastų be galo pritaikomų teiginių? Benthamas nerado religijoje ir jos savybėse nieko, kas galbūt galėtų apšviesti žmogaus protą.

Marxas irgi religijoje neaptiko jokios konceptualinės naudos, jokios esmės, dėl kurios ji būtų funkcionali žmonių susivienijimui. Negalima sakyti, kad Marxas ir Engelsas nesidomėjo religija. Krikščionybė, ypač jos ankstyvoji istorija, juos žavėjo; Engelsas buvo itin paveiktas analogijos tarp ankstyvosios krikščionybės, jos poveikio antikinio pasaulio sąmonei, pradedant žemesnėmis klasėmis, ir šiuolaikinio komunizmo. Tačiau tai toli gražu ne tas pats, kas laikyti religiją būtina žmogui, ar kaip individui, ar kolektyviai, arba suvokiant šventybę kaip pagrindinį kintamąjį visuomenės vystymosi interpretacijoje. Marxui visa, kas visuomenės moksle buvo fundamentalu, kilo iš materialinės ir ypač ekonominės sferos.

Religija, pasak Marxo, yra įsišaknijusi socialinėje priespaudoje. Jam religijos šaltinis yra žmogaus susvetimėjime su savo paties galiomis, kurias žmogus projektuoja į tai, kas antgamtiška. Marxui tiek religijos, tiek susvetimėjimo šaknys yra socialinėje priespaudoje: „*Religinis skurdumas kartu yra* tikrojo skurdo *išraiška* ir *protestas* prieš

tikrąjį skurdą. Religija — tai engiamos būtybės atodūsis, beširdžio pasaulio širdis, nes ji yra bedvasės santvarkos dvasia. Religija yra liaudies opijus". Taip Marxas rašė straipsnyje *Dėl Hegelio teisės filosofijos kritikos*[5].

Ši citata padeda mums suvokti požiūrį į religiją, kuris siekia giliau, negu šiuo klausimu yra pasakęs Švietimas. Marxui religija iš tikrųjų yra prietaras, tačiau sustoti ties tuo, reikštų susiaurinti religiją tik iki intelektualinės dimensijos — abstraktaus tikėjimo. Susidaro įspūdis, kurį mes matėme *philosophes*, kad religija gali būti tiesiog išstumta naujų, racionalių tikėjimų. Marxas klausimo esmę suvokė daug giliau. Nepakanka paprasto tikėjimų pasikeitimo. Reikalinga visos socialinės santvarkos transformacija, nes tikėjimas yra giliai įsišaknijęs žmonių socialiniuose santykiuose.

„Religija, — rašo Marxas, — yra arba dar savęs nesuradusio, arba jau vėl save praradusio žmogaus savimonė ir savęs jautimas. Bet *žmogus* nėra abstrakti, kažkur už pasaulio ribų tūnanti būtybė. Žmogus — tai *žmogaus pasaulis,* valstybė, visuomenė. Ši valstybė, ši visuomenė sukuria religiją, *iškreiptą pasaulėžiūrą,* nes jos pačios yra *iškreiptas pasaulis.* Religija yra bendroji šio pasaulio teorija, jo enciklopedinis kompendiumas <...>, jo entuziazmas, jo moralinė sankcija, jo iškilmingas papildymas, jo visuotinis paguodos ir pasiteisinimo pagrindas. Ji žmogaus esmę paverčia *fantastine tikrove,* nes *žmogaus esmė* neturi realios tikrovės"[6].

Marxas kartu su Ludwigu Feuerbachu tikėjo, kad žmogus garbindamas suteikia Dievui tai, ką jis atima iš savęs, t. y. žmogus kentėjimu ir klaidingu mokymu yra įtikintas į antgamtišką būtybę projektuoti tai, kas yra jo paties. Tačiau garsusis Marxo kaltinimas Feuerbachui kilo iš įsitikinimo, kad esminės yra ne religinės formos, prieš ku-

rias Feuerbachas ragino maištauti, bet ekonominės būties formos. Religijos kaip „iliuzinės laimės" panaikinimas yra būtinas jų tikrajai laimei, skelbė Marxas. Tačiau pirma nei bus panaikinta religija, turi būti pašalintos ją puoselėjančios aplinkybės. „Kai reikalaujama išsižadėti iliuzijų dėl savo padėties, tai *reikalaujama išsižadėti tokios padėties, kuriai reikalingos iliuzijos*"[7].

Šventybė ir pasaulietiškumas

Vis dėlto pagrindinėje sociologinės minties srovėje religija nėra suprantama kaip iliuzija, arba, jeigu ji suprantama kaip iliuzija, tai kaip funkciškai būtina ir nelinkusi išnykti, keičiantis materialinėms ir socialinėms sąlygoms. „Religija, — rašė Durkheimas *Elementariose religinio gyvenimo formose,* — turi kažką amžino, ir tam amžinam lemta pergyventi visus atskirus simbolius, kuriais paeiliui dangstėsi religinis mąstymas. Nėra visuomenės, kuri nejaustų poreikio išsaugoti ir reguliariai patvirtinti kolektyvinius jausmus ir kolektyvines idėjas, kurios sudaro jos vienovę ir individualybę"[8].

Užuot buvusi paprastas įsitikinimų rinkinys, pavaldus, kaip buvo manoma Švietimo epochoje, naikinančiai švietimo ir mokslo veiklai, religija yra tvirtai įsišaknijusi pačioje psichinio ir socialinio gyvenimo prigimtyje. Jai būdingas toks pat sudėtinio ir priežastinio veiksmingumo laipsnis kaip ir politinėms bei ekonominėms jėgoms. Tokius teiginius tvirtai parėmė Comte'as, Tocqueville'is, Weberis, Durkheimas ir Simmelis, šitaip sudarydami dar vieną sociologijos maišto prieš šimtmečio individualistinį racionalizmą frontą.

Šitai teigdami nenorime pasakyti, kad sociologai buvo bent kiek daugiau asmeniškai *įsipareigoję* religijai nei, tarkime, utilitaristai. Durkheimas, kurio *Elementarios religinio*

gyvenimo formos yra galbūt įspūdingiausia kada nors parašyta funkcinio religijos būtinumo visuomenei demonstracija, buvo griežtas agnostikas. Tokie, be abejonės, buvo ir Weberis bei Simmelis, nors ir ne tokie griežti. Tocqueville'is buvo tikintysis ir, bent jau nominaliai, katalikas, tačiau toks skeptikas visų su minimaliomis išimtimis krikščionybės tiesų ir toks kritiškas klerikalizmo atžvilgiu, kad jį vargu ar galima pavadinti religingu. Ir nors Comte'o pozityvizmas jam tapo religijos forma, būtent visuomenė joje yra Aukščiausioji būtybė ir šios religijos dogmos kildinamos iš pozityvizmo, suprantamo kaip mokslas. Trumpai tariant, sociologijos metodologijoje religijai, kaip pagrindiniam kintamajam, visuomenės tyrinėjimuose teikiamas išskirtinis dėmesys neturi nieko bendro su asmeniniu religiniu įsipareigojimu. Jis visais atžvilgiais priklauso nuo pakitusios religijos prigimties sampratos, kurią kartu su bendruomenės ir autoriteto idėjomis regime iškylant šimtmečio pradžioje.

Sociologijos teorinis rūpestis religija yra devyniolikto amžiaus mintyje plačiai išplitusio perdėto susidomėjimo religijos reiškiniu dalis. Moderniosios minties istorikai nedažnai suvokia, kad devynioliktas amžius yra vienas iš dviejų ar trijų religiniais tekstais turtingiausių periodų visoje Vakarų Europos istorijoje. Turiu galvoje ne tiek retai minimas traktarianizmo, revivalizmo ir evangelizmo bangas, praūžusias tiek Europoje, tiek Amerikoje ir lėmusias naujų kultų, tikėjimų, schizmų ir bažnyčių intensyvesnį nei bet kuriame kitame vėlesniame amžiuje formavimąsi, o veikiau filosofinio, humanistinio ir literatūrinio susidomėjimo religija protrūkį.

Greta šio amžiaus individualistinio racionalizmo ir sekuliarizmo reiškėsi susirūpinimas tikėjimo ir liturgijos dalykais, iškėlęs kai kuriuos iš pirmųjų krikščionybės istorijoje teologų. Vis dėlto mūsų tikslus labiau atitinka

veikalų seka, prasidėjusi plačiai skaitomu Chateaubriand'o *Krikščionybės genijumi,* išleistu 1802-aisiais, užvaldžiusiu žymiausių filosofų ir istorikų protus, nukreipusiu jų analitinį žvilgsnį į religiją ir paskatinusiu kuo plačiau domėtis religija ir jos savybėmis, kaip niekada anksčiau. Šioje religinių veikalų sekoje galime aptikti išsamius ir įtakingus darbus: Lamenais *Esė apie abejingumą,* Balmeso *Protestantizmo ir katalikybės pasekmių Europos civilizacijai palyginimas* (jie buvo daug kartų spausdinami ir verčiami pirmoje amžiaus pusėje) ir Feuerbacho *Krikščionybės esmę.* Pastaroji kitaip nei kitos trys kažin ar buvo krikščionybės šlovinimas, tačiau tik retas kuris kitas veikalas giliau ištyrė krikščionybės doktrinos ir liturgijos paslaptis. Dar svarbiau, kad ji atspindėjo pasišventimą religijai visuomenėje, o tai paveikė nuolatinę teologų seką, kurios kulminacija mūsų dienomis buvo Martinas Buberis.

Ką šiems ir kitiems religiniams veikalams šimtmečio pradžioje pavyko padaryti, tai iš naujo sukelti susidomėjimą religijos vaidmeniu žmogaus mintyje ir visuomenėje. Regime šį susidomėjimą daugelyje vietų: Coleridge'o ir Southey'aus raštuose Anglijoje, Hegelio Vokietijoje, Saint-Simono ir Comte'o Prancūzijoje. Nors šių žmonių prielaidos ir idėjos yra skirtingos, jiems yra bendras kokios nors religijos visuomenėje būtinumo suvokimas, nesvarbu, ar visuomenė sudaryta pagal kokias nors Hegelio viduriniosios klasės normas ar pagal kokias nors Comte'o pozityvistines instrukcijas.

Savo *Teisės filosofijoje* Hegelis padarė religiją tokia socialinės egzistencijos autonomiška sritimi, kaip šeima, korporacija ar socialinė klasė. Religija Hegeliui nėra tik įsitikinimas ir tikėjimas. Ji yra vienas iš jo fundamentalių „asociacijos ciklų". Religija turi tikslą ir savo pačios išorinę organizaciją. „Jos garbinimo praktika susideda iš ritualo ir doktrinos nurodymų ir dėl šio tikslo reikalinga val-

džia ir nuosavybė, kaip ir individai, pasišventę tarnauti miniai. Taigi atsiranda ryšys tarp valstybės ir bažnyčios. Šiuo atveju valstybė nustato pareigą suteikdama bažnyčiai visokeriopą paramą ir apsaugą, jai siekiant savo religinių tikslų; be to, kadangi religija yra integruojantis faktorius valstybėje, žmonių sąmonės gelmėse įdiegiantis vienybės jausmą, valstybė turėtų reikalauti, kad visi jos piliečiai priklausytų bažnyčiai..."[9] Hegelis įvairiais būdais pabrėžė lemtingą religijos vaidmenį socialinėje santvarkoje ir individualiame mąstyme. Jis buvo racionalistas, tačiau visiškai kitokia prasme, nei anksčiau Vokietijoje gyvenę racionalistai.

O dėl Comte'o, tai, skaitydami jo veikalus, neretai užmirštame, kad juos parašė ne teologas, o žmogus, save vadinęs mokslininku. Religinė gija Comte'o veikaluose siekia giliai, tačiau ji jokiu būdu neapsiriboja *Pozityviąją valstybe*, kurią Comte'as parašė gyvenimo pabaigoje. Net jo jaunystėje rašytoje *Esė* šlovinama „dvasinės valdžios" būtinybė visuomenėje, o tai iš esmės priešinga *philosophes* požiūriui, kurį Comte'as šiuo ir kitais aspektais griežtai kritikuoja. Vienoje iš savo esė Comte'as mums aiškina, kad visus dabartinės visuomenės trūkumus galima išvesti iš Europos dvasinės dezorganizacijos, prasidėjusios Reformacijos laikais, kuomet krikščioniškosios vienybės audinį išardė Lutherio ir Calvino doktrinos. Viduramžių pasaulį, rašo Comte'as, charakterizavo griežtas dvasinės ir pasaulietinės valdžių atskyrimas, kuris, viena vertus, sudarė sąlygas kontroliuoti karalių valdžią, kita vertus, saugojo moralinius bažnyčios įstatymus bei užtikrino jų autonomiją. Šiandien, rašo Comte'as savo *Esė*, būtina atgaivinti „dvasinį autoritetą, atskirą ir nepriklausomą nuo laikinos žemiškos valdžios"[10]. Tik šitoks dvasinis autoritetas pajėgs sulaikyti moralę naikinančią sekuliarizmo bangą, kurią sukėlė Švietimo epochos „metafizinės dogmos".

Vis dėlto būtent *Pozityviojoje valstybėje* Comte'o „religinė sociologija" įgavo savo tikrąjį intensyvumą ir mastą. Čia mums teigiama, kad kiekvienai laikinai žmonių asociacijai visuomet būtina religija. Viduramžių šlovė glūdi organiniame religijos susilydyme su visa visuomene. Atsiradus pozityvizmui, krikščionybė išėjo iš mados, tačiau tai nereiškia, kad išnyko religija. Priešingai, pozityvizmas, gimęs iš mokslinės dvasios, pats turi tapti nauja žmonių religija, tokia religija, kurioje Aukščiausioji būtybė yra visuomenė. Comte'o pozityvizmo religija buvo puikiai apibūdinta kaip „katalikybė minus krikščionybė", ir retas *Pozityviosios valstybės* skaitytojas nepastebės įtakos, kurią Comte'o mąstymui turėjo jo tėvai — pamaldūs katalikai (ir rojalistai). Šiame veikale detaliai išnagrinėjamos naujos pozityvizmo religijos doktrinos, taip pat jos liturgija, sakramentai, ritualai ir net drabužiai, kuriais turėtų dėvėti pozityvizmo kunigai, kurie kartu būtų ir mokslininkai.

Visa tai būtų galima laikyti tik mesianistinėmis pasaulietinio pranašo pažiūromis, jei ne toji aplinkybė, jog, pagrįsdamas savąją religijos vietos visuomenėje sampratą, Comte'as pateikia keletą nepaprastai skvarbių įžvalgų apie religinės dogmos santykį su asmenybe, ritualo santykį su šeimos, bendruomenės ir valstybės integracija, tikėjimo santykį su moraliniu konsensu[11]. Atsietos nuo pozityvistinės polemikos, kuri sudaro šių įžvalgų kontekstą, jos patenka tiesiai į filosofinės santykio tarp religijos ir visuomenės sampratos srautą, kurį pradeda Chateaubriand'as, o užbaigia Durkheimas ir Weberis.

Apžvelgus religinius veikalus, pasirodžiusius Europoje kaip reakcija į Švietimo epochos ir Revoliucijos sekuliarizmą, galime matyti keturias fundamentalias perspektyvas, kurios visos atitinka ypatingą sociologams įprastą požiūrį į religiją.

Pirma, religija visuomenei yra būtina ne tik abstrakčia moraline prasme, bet ir kaip būtinas žmogiškųjų būtybių integracijos mechanizmas, ir kaip vienijančių ištikimybės ir tikėjimo simbolių sfera. Pradedant reikšmingu Burke'o prietarų ir Chateaubriand'o ritualinės krikščionybės esmės akcentavimu, išsižadama racionalistinio požiūrio, kad religiją galima traktuoti tik kaip įsitikinimus ir loginius teiginius. Kaip bendruomeniniai saitai yra būtini socialinei tvarkai, taip sakralinės vertybės yra būtinos moraliniam konsensui. Jokia socialinė sistema negalėtų išsilaikyti, jeigu ji būtų grindžiama bentamiškuoju malonumų ir skausmų skaičiavimu. Šitokios nuomonės laikėsi kitais atžvilgiais tokie skirtingi mąstytojai, kaip Coleridge'as, Bonaldas ir Hegelis. Jei ne neracionalūs motyvai ir akstinai, kurių įpareigojanti galia kyla iš jiems priskiriamo šventumo, paprasti sutarties, įpročio ir įsakymo santykiai subyrėtų į dulkes. Švietimo epochos klaida glūdėjo prielaidoje, kad šventybė yra nė kiek ne daugiau negu trumpalaikė iliuzija, kad žmonės gali gyventi protu ir interesu grindžiamų pasaulietinių vertybių pasaulyje.

Antra, religija yra pirminė istorijos ir socialinio kismo supratimo sfera ir pagrindinis jo elementas. Visa, kas užtikrina jos simbolinę ir integruojančią svarbą socialinei tvarkai, taip pat užtikrina pirminį jos kaip sferos, iš kurios kildinami fundamentalūs socialinio kismo tipai, vaidmenį; o jei ir nekildinami, tai įprasminami kontekste, kuriame materialūs pokyčiai paverčiami motyvais ir platų pritaikymą turinčiomis vertybėmis. Iš tiesų šitaip galime vertinti dėmesį protestantizmui religinių konservatorių ir romantikų raštuose. Protestantizmas, jo individualaus tikėjimo iškėlimas ir ritualo bei religijos pabrėžtinis nuvertinimas tokiems mąstytojams, kaip Bonaldas, Lamennais ir Balmesas, reiškėsi kaip destruktyvi jėga Europos istorijoje. Ši tema būdinga daugeliui devyniolikto amžiaus

tekstų. Ji svarstoma Burke'o veikaluose, kuriuose regimas lemtingas panašumas tarp religinių vaidų ir komercializmo ir demokratinio rangų sulyginimo; Lamennais, kuris modernaus „indiferentiškumo" šaknis įžvelgė protestantų atskyrime nuo katalikų bendruomenės, veikaluose; Chateaubriand'o, kuriam protestantizmas tapo esmine kultūrinių vertybių nuosmukio moderniame pasaulyje priežastimi, darbuose. Ispanų katalikas Balmesas savo *Protestantizmo ir katalikybės pasekmių Europos civilizacijai palyginime* protestantizmą laikė pirmine ne tik nežaboto komercializmo, bet ir modernaus politinio despotizmo priežastimi.

Trečia, religija yra daugiau nei tikėjimas, doktrina ar priesakas. Ji yra ritualas ir ceremonija, bendruomenė ir autoritetas, hierarchija ir organizacija. Savo autoriteto teorijoje Bonaldas skelbė religiją esant priklausomą nuo valstybės kaip pareigų ir teisių sistemos. Pasak Lamennais, šiuolaikinės dezintegracijos ir susvetimėjimo pradmenų galima rasti tiek žmogaus atskyrime nuo autoriteto, tiek bendruomenės atskyrime nuo religijos. Chateaubriand'o krikščionybės genijaus kerai ir įtaka net pasaulietiniams protams glūdi detaliame krikščionybės „paslapčių" ir ritualų, taip pat ir estetinių vertybių išaiškinime. Chateaubriand'as narsiai gina krikščionybės *paslaptis*... „Gyvenime nėra nieko gražaus, patrauklaus ir didingo, kas daugiau ar mažiau nebūtų paslaptinga. Patys nuostabiausi jausmai yra tie, kurie sukuria sunkiai paaiškinamus įspūdžius <...>. Turint omenyje natūralų žmogaus polinkį tam, kas paslaptinga, neatrodo keista, kad visų tautų religijos privalėjo turėti savas neįžvelgiamas paslaptis"[12]. Būtent krikščionybė kaip paslaptis lemia, kad jis teikia didžiulę reikšmę šventybei ir visiems jos aspektams — aukoms, ritualams, ceremonijoms ir pasninkui, — kurie religiją įtvirtina, pirmiausia, kaip simbolio ir veiksmo, o ne kaip

proto ir logikos bendriją. Būtent iš religijos paslaptingumo jis kildina gyvą istorinį krikščionybės santykį su Europos menu, muzika ir literatūra. Bendruomeninis tikėjimo pobūdis, išreikštas, jo manymu, liturgija, bažnytiniais drabužiais ir sakramentu, simbolizuojamas bažnyčios varpų, yra ilgiausiai išsilaikantis jo bruožas. Religijos galia paskatinti, sustiprinti ir apsaugoti individus pirmiausia glūdi ne religijos idėjose, bet ritualuose ir paslaptyse, per kurias abejingas religijai žmogus įsisąmonina narystės visuomenėje jausmą. Gimimo, santuokos ir mirties sakramentai bei ritualai liudija atitinkamai suvoktos religijos panašumą į šeimą ir visuomenę.

Ketvirta, trokšdami atstatyti religijos didybę mąstyme, konservatoriai ėmė kildinti iš jos visas fundamentalias žmogiškajam mąstymui ir įsitikinimams būdingas idėjas. Bonaldas ilgame savo veikalo skyriuje stengiasi pademonstruoti kalbos ir mąstymo kategorijų kilmę iš pirmykščio žmogaus Dievo kontempliavimo. Kaip kitaip, klausia jis, galima išspręsti minties ir kalbos, idėjos ir žodžio antinomiją, jei ne pasitelkus dieviškąją tikrovę?[13] Iš religinės visuomenės kyla visos kitos visuomenės formos, iš religinės ištikimybės — visos kitos ištikimybės formos, iš religinių sąvokų — visos kitos sąvokos. Sąvokos ir vertybės atsirado ne baigtiniame individe, tvirtino Lamennais, nes individas yra tik chimera, „sapno šešėlis"[14]. Individualizmo klaidingumas yra ne tik moralinis, bet ir metafizinis. Tik tose sferose, kurias žmogus laiko dieviškomis, t. y. privalomai šventomis, tegalėjo pirmą kartą atsirasti pagrindinės žmonijos sąvokos.

Tokios yra trumpai aptartos perspektyvos, kurios aiškiai siejasi su iškilimu to, ką aš pavadinau analitine šventybės perspektyva. Poleminis ir evangelinis šių perspektyvų pobūdis pakankamai aiškiai regimas religinių romantikų ir konservatorių raštuose, taip pat ir Comte'o

bei Hegelio veikaluose. Tai, į ką dabar turime atkreipti dėmesį, yra laipsniška poleminės analizės transformacija į intelektualinę, šių perspektyvų pritaikymas supratimo, labiau nei evangelizavimo, tikslams.

Dogma ir demokratija — Tocqueville

Tocqueville'iui religija yra pagrindinis fizinės ir socialinės tikrovės žmogiškų sampratų šaltinis. „Beveik nėra tokios žmogaus veiklos, — rašo jis, — nors ir labai konkreti ir privati ji būtų, kuri nebūtų atsiradusi iš labai abstrakčios idėjos, žmonių susikurtos apie Dievą, jo ryšį su žmonija, apie sielos prigimtį ir pareigas kitiems, į save panašiems žmonėms. Šiaip ar taip, tos idėjos yra bendras šaltinis, iš kurio išsirutulioja visa kita"[15].

Religija yra, tvirtina Tocqueville'is, tokia pat prigimtinė žmogaus protui, kaip ir viltis, ir ji taip pat nesunaikinama. „Tik protui pakrikus ir moraliniam smurtui paveikus prigimtį, žmogus nutolsta nuo tikėjimo, tačiau nenugalima trauka vėl grąžina jį atgal. Bedievystė — tai atsitiktinumas, tikėjimas — natūralus žmonijos būvis. Vertinant religijas grynai žmogišku požiūriu, galima sakyti, jog visos religijos semiasi iš žmogaus tam tikros galios, kurios jam niekad netrūksta, — tai viena pagrindinių žmogaus prigimties savybių"[16].

Pagrindinė religijos visuomenėje funkcija yra toji, kuri suteikia tikėjimui formą, kuri leidžia individams intelektualine tvarka įgyti išorinį skirtingumą. Religijos vaidmuo yra integruojantis, ir staigus jos netekimas gali lemti socialinę dezorganizaciją, taip pat ir politinį despotizmą. „Sunaikinus valstybėje religiją, į aukščiausius intelekto sluoksnius įsiskverbia abejonė ir pusiau paralyžiuoja visą žmogaus protinę veiklą. Žmonės pripranta prie miglotų, nuolat besikeičiančių požiūrių į tai, kas labiausiai rūpi jų

artimiesiems ir jiems patiems <...>. Tokia padėtis išsekina dvasią, palaužia valią ir pamažėle rengia piliečius vergijai <...> Kai nebėra autoriteto nei religijos, juo labiau politikos srityje, žmonės netrukus ima baisėtis ta beribe nepriklausomybe. Tas amžinas viso ko nepastovumas ir kaita kelia nerimą ir vargina. Intelekto ir sąmonės pasauliui nuolat banguojant, jie nori, kad nors materialiame pasaulyje tvarka būtų tvirta ir pastovi, ir, nebegalėdami atgaivinti savo ankstesniųjų įsitikinimų, susiranda sau kokį nors vadovą"[17].

Taigi religija yra tikėjimo struktūra ir, užuot buvusi, kaip beveik visuotinai buvo manoma Švietimo epochoje, kliūtimi žmogaus protui, ji augina proto raumenis. Be jos protas atsiduria tuštumoje, lieka neišsivystęs ir bejėgis.

Religijos ir visų šventų dalykų esmę sudaro dogma. Dogma, pasak Tocqueville'io, yra būtina individualiai sąmonei kaip ir visuomenės struktūrai. Ji yra geležinė minties versmė. Tocqueville'is sutiktų su kardinolo Newmano epigrama, kad „žmonės atiduos savo gyvybę dėl dogmos, kuri galų gale net nebus pajudinta".

„Kad būtų visuomenė ir juo labiau kad ji klestėtų, visų piliečių protus turi nuolatos telkti ir jungti kokios nors didžios idėjos; tačiau tai būtų neįmanoma, jei kiekvienas jų kartais nepasisemtų teiginių iš to paties šaltinio ir nesutiktų pripažinti tam tikrų, jau galutinai nusistovėjusių pažiūrų ir įsitikinimų.

Kalbant apie kiekvieną žmogų skyrium, manau, kad dogmatiškos tiesos jam būtinai reikalingos ne tik tam, kad jis galėtų ką nors bendrai veikti su kitais žmonėmis, bet nė kiek ne mažiau, kad galėtų gyventi vienas. Jei žmogus pats užsimotų patikrinti visas tiesas, kuriomis vadovaujasi kasdien, jis niekad neprieitų pabaigos, susipainiotų preliminariuose teiginiuose, įrodymuose ir nusikamuotų nė per žingsnį nepasistūmėdamas į prie-

kį <...>. Net didžiausi pasaulio filosofai patiki tūkstančiais dalykų, kuriais tiki kitas žmogus, ir tariasi suvokią daugiau tiesų, negu patys sugeba įrodyti“[18].

Čia, aišku, Tocqueville'is turi omenyje pagarsėjusį Burke'o prietarų gynimą ir „slaptą išmintį,“ glūdinčią prietaruose. Burke'as įrodinėjo, kad yra žalinga „nusimesti prietarų apsiaustą ir palikti vien tik apnuogintą protą, nes prietarams pagrįstai būdingas motyvas priežastis paversti veikla ir polinkis suteikti jiems pastovumą. Prietaras yra paruoštas kovai ginklas kritiškoje padėtyje; pajungęs žmogaus dvasią išminčiai ir dorybei, jis neleidžia žmogui dvejoti sprendimo akimirką, neleidžia jam būti skeptiku, suglumusiu, abejojančiu. Prietarai nulemia, kad žmogaus dorybė tampa jo įpročiu, o ne veiksmų be ryšio seka. Prietarų pagalba pareiga žmogui tampa jo prigimties dalimi“[19].

Tačiau demokratija turi griaunančią įtaką dogmai, bent jau tiems dogmos tipams, kurie patys iš savęs nekyla. Socialinės padėties lygybė išugdo žmonėse „instinktyvų nepasitikėjimą tuo, kas antgamtiška, ir skatina nepaprastai, kartais be saiko, aukštinti žmogaus protą“[20]. Dėl socialinio egalitarizmo atsiranda nenoras pripažinti kiekvieną autoritetą, kuris aiškiai nekiltų iš žmonių daugumos. Taigi žmonės „tiesos šaltinių ieško savyje arba į save panašiuose. To pakaktų įrodyti, jog tokiais laikais neįmanoma įsigalėti jokiai naujai religijai ir visos pastangos ją įdiegti atrodytų ne tik bedieviškos, bet ir neprotingos, o gal net juokingos“[21].

Tačiau skepticizmas antgamtinių jėgų atžvilgiu nereiškia visiško skepticizmo. Žmogui būdingas toks šventų įsitikinimų poreikis, kad egalitarizmo sąlygomis daugumai ir viešajai nuomonei jis suteikia tas savybes, kurias atėmė iš antgamtinės sferos. Amerikoje, teigia Tocqueville'is, „religija viešpatauja ne kaip pripažinta doktrina, o

kaip visuomenės opinija"[22]. Maža to, viešoji nuomonė tampa nauja religijos forma. Nesvarbu, kokiais valstybės įstatymais remiantis bus valdomi žmonės, „lygybės laikais, galima manyti, jog tikėjimas visuomenės nuomone taps savotiška religija, o dauguma bus jos skelbėja". Taigi čia galima įžvelgti tam tikrą demokratinį panteizmą. „Iš visų filosofinių sistemų, kuriomis remiantis siekiama pažinti pasaulį, panteizmas, man regis, labiausiai gali suvilioti žmogaus protą demokratijos laikais"[23].

Kadangi būtent demokratijoje viešoji nuomonė ir gerovės meilė yra stipriausios, tikra religija čia turi didesnę svarbą laisvei nei monarchijoje ir aristokratijoje. „Didžiausias religijų nuopelnas yra tas, kad jos įkvepia visiškai priešingus poreikius ir pomėgius"[24].

Ne tik religinis tikėjimas, bet ir simboliniai bei liturginiai religijos priedai yra funkciškai būtini demokratijai. Demokratijos laikais niekas, pažymi Tocqueville'is, taip neatstumia žmonių kaip reikalavimai laikytis formalumų. „Tokiais laikotarpiais gyvenantys žmonės nemėgsta retorikos, simboliai jiems atrodo tarsi vaikiški žaislai, puošmenos, dangstančios arba dabinančios tiesas, kurias labiau vertėtų pateikti nuogas, be to, dienos šviesoje; jų nė kiek nežavi ceremonijos, o į apeigų detales jie beveik nekreipia dėmesio". Tačiau formos yra būtinos, nes jos „nukreipia žmogaus dvasią į abstrakčių tiesų kontempliaciją, padeda jas giliau įsisąmoninti ir jomis karštai tikėti"[25].

Jungtinėse Valstijose, pasak Tocqueville'io, net tarp katalikų yra mažiau atsidavimo vien tik religiniams formalumams nei bet kur Europoje. „Nesu matęs tokios šalies, kur krikščionybė taip menkai laikytųsi formalumų, apeigų ir simbolių kaip Jungtinėse Valstijose ir žmogaus protui pateiktų aiškesnių, paprastesnių ir suprantamesnių idėjų <...>. Niekur kitur katalikų dvasininkai taip menkai tepaiso individualaus priedermių atlikinėjimo, taip nesi-

stengia vaikytis nepaprastų, ypatingų išganymo būdų kaip Jungtinėse Valstijose; čia laikomasi įstatymo dvasios, o ne raidės"[26].

Tocqueville'į labai domina katalikybės vaidmuo Jungtinėse Valstijose. Jis pastebi dvi aiškias amerikiečių santykio su Katalikų bažnyčia tendencijas. Viena vertus, Amerikos katalikai, jam atrodo, linkę daug lengviau prarasti tikėjimą nei jų tikėjimo broliai europiečiai, t. y. jie linkę *būti* katalikybėje, bet ne *priklausyti* katalikybei. Kita vertus, nemaža protestantų Amerikoje atsiverčia į katalikybę.

„Kai į katalikybę žvelgiama iš vidaus, ji neatrodo patraukli, o stebima iš šalies, ji laimi. Tai nesunku paaiškinti. Mūsų dienų žmonės iš prigimties nelabai linkę tikėti, bet, vos tik jiems pradėjus išpažinti kokį tikėjimą, tuojau pabunda slaptas instinktas, nejučia traukiantis juos prie katalikybės. Daugelis Romos Katalikų bažnyčios teiginių ir papročių jiems kelia nuostabą, bet slapčia jie žavisi jos galia ir nepaprasta vienybe. Jeigu katalikybei pavyktų galų gale atsiriboti nuo jos sukeliamų politinių rietenų, beveik neabejoju, kad pati amžiaus dvasia, kuri šiuo metu atrodo jai tokia priešiška, galėtų tapti stipria jos sąjungininke ir padėtų laimėti didžių pergalių"[27].

Tocqueville'io apsilankymas Jungtinėse Valstijose sutapo su nepaprastu religinio sektantizmo protrūkiu. Vos ne kasdien vienokia ar kitokia forma atsirasdavo nauji tikėjimai, paprastai paskatinti atsišakojimo ir susiliejimo procesų. Kartu su sektantišku įkarščiu kilo evangelizacijos jaudulys, kuris, Tocqueville'io manymu, buvo ypatingu būdu susijęs su politika. Rašydamas apie religinius misionierius, su kuriais susidūrė pasienio regionuose, jis pažymi, kad „religinis uolumas Jungtinėse Valstijose yra nuolat įkaitinamas patriotizmo liepsnos. Religijos skelbėjai veikia ne vien tik galvodami apie būsimąjį gyvenimą; amžinybė tėra tik vienas iš jų pasišventimo tam reikalui

motyvų. Susidūręs su šiais krikščioniškosios civilizacijos misionieriais, nustembi, kai išgirsti juos taip dažnai kalbant apie šio pasaulio gėrybes, nes sutinki politiką tuomet, kai tikėjaisi susitikti su kunigu"[28].

Jis pastebi tarpusavio santykį tarp materialinės gerovės ir religinių fanatikų daugėjimo. „Nors pagrindinė amerikiečių aistra — nenumaldomas žemiškų gėrybių troškimas, bet pasitaiko atoslūgio valandėlių, kai jų siela tarytum staiga nutraukia visus žemiškus saitus ir gaivalingai veržiasi į dangų"[29]. Jungtinėse Valstijose galima susidurti su „egzaltuoto, beveik pašėlusio dvasingumo" forma, kuri retai pasitaiko Europoje. Galų gale impulsas siekti dvasinių dalykų yra nenugalimas. Nesvarbu, kaip ilgai jis būtų nuslopintas materialinių gėrybių vaikymosi, ateina laikas, kai šis dvasinis impulsas turi prasiveržti. Ir kuo intensyvesnis materialinių suvaržymų pojūtis, tuo stipresnis ir beatodairiškesnis yra protrūkis[30].

Santykis tarp religinės narystės ir politinės priklausomybės yra pagrindas Tocqueville'iui supriešinti katalikybę ir protestantizmą. Daugeliui to meto mąstytojų buvo akivaizdu, kad katalikybė su jos tikėjimu ir struktūra yra mažiau tinkama politinei demokratijai nei protestantizmas. Tačiau Tocqueville'is pateikia kitokią sampratą ir niekur kitur jo reakcija į Švietimo epochą nėra griežčiau išreikšta kaip tada, kai jis pagrindžia priešingą tezę. Jis teigia, kad Jungtinėse Valstijose absoliuti Romos katalikų dauguma ir toji politinė partija, kuri yra labiausiai egalitarinė ir demokratiška, yra glaudžiai susijusios. „Dauguma katalikų yra neturtingi, todėl jie galėtų patekti į valdžią tik tada, jei teisę valdyti turėtų visi piliečiai. Katalikai sudaro mažumą, jie laisvai galės naudotis savo teisėmis tik tada, kai bus gerbiamos visų teisės"[31].

Tačiau yra ir dar svarbesnė priežastis, kylanti iš pačios katalikiškos teologijos prigimties. „Katalikų religinė

bendruomenė susideda iš dviejų dalių: kunigų ir tikinčiosios liaudies. Kunigas vienintelis viršesnis už tikinčiuosius; visi kiti yra lygūs. Katalikybės dogmos sulygina skirtingo intelekto žmones: jų vienodai privalo paisyti tiek mokslininkas, tiek nemokša, tiek genijus, tiek eilinis žmogus; ir turtuolis, ir vargšas turi vykdyti tas pačias priedermes; religija griežta tiek galiūnui, tiek silpnam žmogui; ji nedaro nuolaidų nė vienam mirtingajam, kiekvienam atmatuoja tuo pačiu saiku; visi, kilmingi ir nekilmingi, yra lygūs prie altoriaus, kaip ir Dievo akivaizdoje"[32].

Kita vertus, protestantizmas „skiepija žmonėms norą siekti ne tiek lygybės, kiek nepriklausomybės"[33]. Protestantams, pažymi Tocqueville'is, irgi būdingas gerovės ir privilegijų pomėgis, kuris puikiai dera su dvasiniais įsitikinimais. Šitaip apie anglosaksų puritonus Amerikoje Tocqueville'is sako kitoje vietoje: „Dėl religinių pažiūrų žmonės paaukoja draugus, šeimas, tėvynę; galima pamanyti, kad jie visa esybe atsidavę dvasiniam gėriui, įgytam tokia brangia kaina. Tačiau mes matome juos beveik taip pat atkakliai siekiančius materialinių gėrybių ir dvasinių malonumų, rojaus aname pasaulyje, o sykiu gerovės ir laisvės šioje žemėje"[34].

Pagaliau turime paminėti lemtingo santykio tarp religijos ir valdžios aptarimą Tocqueville'io veikale. Niekas kitas, sako jis, nėra toks būtinas laisvei demokratijoje išsaugoti kaip absoliutus religijos atskyrimas nuo valstybės ir jos politikos. Ir nėra nieko sunkiau pasiekiamo, nes aistros, maitinančios tiek religiją, tiek politiką, yra vienodai stiprios.

Švietimo epochos filosofai, rašo Tocqueville'is, manė, kad religinė aistra moderniais laikais turėtų nunykti. „Pasak jų, religinis uolumas turi išblėsti, tolydžio didėjant laisvei ir plečiantis švietimui. Faktai visiškai nepatvirtina

šios teorijos"[35]. Jei Jungtines Valstijas laikysime pavyzdžiu, politinė laisvė tik sustiprino aistrą religijai. Vien tik bažnyčios atskyrimas nuo valstybės gali išlaikyti šias panašias aistras atskirai viena nuo kitos, ir Tocqueville'is pritaria uolių Amerikos dvasininkų pastangoms išlikti nuošalyje nuo politikos ir valstybinės tarnybos. Kai religija „sudaro sąjungą su kuria nors vyriausybe, ji turi skelbti tiesas, kurios priimtinos tik kai kuriems žmonėms. Taigi, tapusi politinės valdžios ramsčiu, religija padidina savo įtaką tik kai kuriems žmonėms, tačiau netenka vilties valdyti visus". Bažnyčia negali dalyvauti valstybinėje valdžioje „neprisiimdama ir dalies jos sukurstytos neapykantos"[36].

Pavojų kelia ir bandymas priderinti universalias bei amžinas religijos tiesas prie neišvengiamai kintančios demokratinės santvarkos. „Valstybei renkantis demokratinę santvarką, o visuomenei linkstant prie respublikos, religijos ryšys su valdžia darosi vis pavojingesnis, nes artėja metas, kai valdžia eis iš rankų į rankas, kai nuolat keisis politinės teorijos, kai kasdien keisis arba dings nebūtyje žmonės, įstatymai, net konstitucijos, ir tai vyks ne kurį laiką, o be paliovos. Demokratinių respublikų prigimčiai būdingas judrumas ir pastovumas, kaip absoliučiai monarchijai — sustingimas ir vangumas"[37].

Europoje kitaip nei Amerikoje krikščionybė per amžius buvo glaudžiai susijusi su šios žemės viešpačiais. „Šiandien tie viešpačiai žlunga, ir tikėjimas tarsi laidojamas po pūvančios valdžios griuvėsiais". Tos sąjungos kaina yra tokia didelė, kad dabar netikintieji krikščionybę laiko veikiau politiniu, o ne religiniu dariniu. „Netikintys europiečiai persekioja krikščionis veikiau kaip politinius priešus, o ne kaip religinius priešininkus; jie neapkenčia religijos veikiau kaip partinių pažiūrų, o ne kaip klaidin-

go tikėjimo, kunigą jie atstumia ne kaip Dievo atstovą, o kaip valdžios šalininką"[38].

Šventybė kaip perspektyva — Fustel de Coulanges

Fustelo de Coulanges *Antikiniame mieste* pirmąkart iš tiesų matome analitiškai panaudotą šventybės perspektyvą socialinės organizacijos ir institucínio kismo aiškinime. Ne mažiau reikšmingas Fustelas yra ir tuo, kad jis buvo vienas įtakingiausių Durkheimo mokytojų. Turint omenyje, kad šventybės sąvoka vartojama *Antikiniame mieste* ir — taip pat neabejotinai — Fustelo paskaitose École Normale, kurias Durkheimas lankė, įstojęs į šią mokyklą 1879-aisiais, nėra reikalo ieškoti dar kito impulso, kuris būtų galėjęs paskatinti Durkheimą vartoti šią sąvoką. Fustelas pats savo įsitikinimais buvo racionalistas; iš jo darbų negalima spręsti apie jo religinį tikėjimą, dar mažiau apie kokius nors siekius šį tikėjimą palaikyti ar įsiūlyti kitiems. Jis griežtai atskiria žmonių motyvus antikinės Graikijos ir Romos miestuose-valstybėse ir moderniame pasaulyje. „Mūsų laikais žmogus mąsto kitaip, negu prieš du tūkstančius penkis šimtus metų; būtent todėl jis daugiau nėra valdomas taip, kaip buvo valdomas tais laikais"[39]. Pagrindinė knygos mintis yra ta, kad šiuolaikinio žmogaus mąstymas, ne taip kaip antikinio žmogaus, yra pasaulietiškas ir racionalistinis, ir tik šį skirtumą pripažinus galima priartėti prie institucijų istorijos šaknų.

Fustelui šventybė ir jos priešingumas pasaulietiškumui yra analitiniu požiūriu reikšmingi taip pat, kaip ir Maine'ui reikšmingi buvo statusas bei sutartis. Jis esmine, paaiškinančia perspektyva laiko ne teisę, bet religiją. „Pabandykite tyrinėti antikos žmonių institucijas, negalvo-

dami apie tų žmonių religines nuostatas, ir suprasite, kad jos miglotos, keistos ir nepaaiškinamos“[40]. Kodėl, tęsia jis, susidarė būtent tokios socialinės klasės, iš kur kilo absoliuti šeimos galvos valdžia, nepaprastas bendruomeninės teisės griežtumas ir kodėl ankstyvaisiais amžiais nebuvo jokios individualumo ir laisvės sampratos? Kodėl vėliau visa ši socialinė struktūra iširo? Atsakymas į šiuos klausimus, teigia Fustelas, glūdi religijoje.

„Palygindami tikėjimus ir įstatymus, matome, kad pirmykštė religija suformavo graikų ir romėnų šeimą, įsteigė santuoką ir tėvo autoritetą, įtvirtino tarpusavio santykių formą ir įteisino nuosavybės bei paveldėjimo teisę. Ta pati religija, padidinusi ir išplėtusi šeimą, sukūrė dar didesnį susivienijimą, — miestą ir viešpatavo jame, kaip viešpatavo ir šeimoje. Iš jos kilo visos senovės žmonių institucijos, taip pat ir privati teisė. Būtent jos dėka miestas įgijo savo įstatymus, taisykles, papročius ir magistratus. Tačiau ilgainiui ši senovės religija buvo pakeista ir nustumta į šalį, o kartu su ja pasikeitė privati teisė bei politinės institucijos. Tuomet įvyko daug revoliucijų, o dėl pažinimo plėtojimosi nuolat vyko socialiniai pokyčiai“[41]. Šis miesto-valstybės ir jos suirimo tyrinėjimas yra „glaudaus ryšio tarp žmonių idėjų ir jų socialinės būklės pavyzdys ir paliudijimas“.

Tokia yra pagrindinė tema. Toliau eina detali analizė, pirma, antikinės bendruomenės struktūros, jos giminystės sistemos, socialinių klasių, religijos ir valstybės, o paskui pokyčių ir revoliucijų, dėl kurių išnyko bendruomenė, kad būtų užvaldytos politinės imperijos. Svarbiausia šioje analizėje yra Fustelo šventybei suteikta reikšmė ir tai, kas su ja nutinka. Būtent tai jo religijos sampratą daro unikalią tyrinėjimų, kurie Fustelo laikais buvo skirti antikinei teisei ir valstybei, įvairovėje. Fustelas suteikia religijai lygiai tokią pačią priežastinę pirmenybę, kurią Mar-

xas buvo priskyręs nuosavybei, Maine'as — teisei, Buckle'as — fizinei aplinkai.

Antikinė bendruomenė kyla ir įgauna savąjį autoritetą iš šventosios ugnies. „Ugnis nustodavo šviesti virš altoriaus tik tuomet, kai išmirdavo visa šeima; užgesusi širdis, užgesusi šeima antikos žmonėms buvo giminiškos sąvokos". Namų ugnies šventumas atskyrė asmenis, įgaliotus ją kurstyti, taip pat elementus, kuriais buvo kurstoma ugnis, t. y. medienos ir kitokio kuro rūšis. Toks buvo „religinis priesakas, kad ši ugnis turi visados išlikti tyra". Ugnis buvo šis tas dieviško; žmonės dievino ją ir garbino. „Užgriuvus vargams, žmogus kreipdavosi į ugnį ir apiberdavo ją priekaištais; atėjus sėkmei, jis jai dėkojo <...>. Šventoji ugnis buvo šeimos Apvaizda"[42].

Iš pradinio, išskirtinio namų ugnies šventumo pamažu kilo sudėtingesnės religijos apraiškos. Tai, kas buvo šventa, priešingai tam, kas buvo netyra ar tiesiog materialu, iš ugnies persidavė kitiems elementams ir būtybėms. Altorius, kuriame buvo deginama ugnis, tapo deive Vesta. Daugelis į nebūtį pasitraukusių šeimos narių, anksčiau garbinusių tą pačią ugnį, tapo larais ir ilgainiui darėsi nebeatskiriami nuo herojų ir demonų. Galų gale, teigia Fustelas, pirminė šventosios ugnies esmė yra perkeičiama ir išskaidoma į nesuskaičiuojamą daugybę žemės, šeimos ir bendruomenės dvasių.

Vien tik religija galėjo būti tėvo absoliutaus autoriteto ir tokios pačios absoliučios autonomijos tvarkyti savo reikalus, kurią turėjo kiekviena šeima, priežastis. Fustelas kartu aptaria ir alternatyvius šeimos autoriteto paaiškinimus — prigimtinę kilmę, prisirišimą, jėgą, nuosavybę — ir teigia, kad jie yra nepakankami. „Senosios šeimos narius siejo šis tas galingesnio nei gimimas, prisirišimas ar fizinė jėga; tai buvo šventosios ugnies ir mirusių protėvių religija. Ji lėmė, kad šeima pradėjo sudaryti atskirą kūną,

tiek šiame gyvenime, tiek ir po jo. Senoji šeima buvo religinis, o ne prigimtinis susivienijimas"[43].

Visi senosios šeimos struktūros elementai — jos neišskaidomumas, jos įstatyminis bendrumas, *patria potestas*, giminystės principas ir jos slenksčio nepažeidžiamumas, — kuriuos sunku suprasti moderniais laikais, gali būti paaiškinti tik kaip absoliutus šventybės žmonių sąmonėje autoritetas. Santuoka buvo tik religinis moters išvedimas iš vienos šeimos ir įvedimas į kitą: iš vienos šventosios ugnies garbinimo į kitą, paruošiant ją, kad ji būtų šventa, nepriklausoma nuo visų sąsajų su ankstesniu garbinimu. Iš čia šventumo principo griežtumas.

Tai, kas teisinga, kalbant apie šeimos pradžią, taip pat teisinga ir kalbant apie platesnius šeimą supusius susivienijimus. „Iš pradžių šeima gyveno izoliuotai, ir žmonės žinojo tik namų dievus. <...> Aukščiau šeimos buvo tėvonija su savo dievu. <...> Po to ėjo gentis ir genties dievas <...>. Pagaliau — miestas, ir žmonės garbino dievybę, kurios apvaizda apimdavo visą miestą <...>; tikėjimų hierarchija ir susivienijimų hierarchija. Religinė idėja senovės žmonėms buvo įkvepiantis ir visuomenę organizuojantis principas"[44].

Religija taip pat nulemia socialinės klasės prigimtį antikinėje bendruomenėje. Kurį laiką galiojęs skirtumas tarp patricijų ir plebėjų neturi nieko bendro su nuosavybės nelygybe, nes kartais plebėjai būdavo turtingi, o patricijai — nuskurdę. Skirtumas tarp dviejų klasių — Graikijoje ir Romoje vienu metu buvęs toks pat absoliutus kaip ir skirtumas tarp kastų šiuolaikinėje Indijoje — atsirado tik dėlto, kad patricijams priklausė šventoji ugnis, o plebėjams — ne; jiems buvo uždrausta ją turėti. „Šiuos plebėjus apibūdina vienas žodis — jie buvo be širdies; jie neturėjo, bent iš pradžių, jokių namų altorių". Neturėdami šventosios ugnies, jie negalėjo turėti santuokos ritualų, jų

nuosavybė nebuvo apsaugota. „Plebėjams negaliojo jokie įstatymai, joks teisingumas, nes įstatymas buvo nulemtas religijos, o procedūrą nustatė ritualas"[45].

„Matome, kiek daug klasių pirmykščių miestų laikotarpiu buvo išsidėsčiusios viena virš kitos. Aukščiausiai buvo iškilusi šeimos galvų aristokratija, tų, kurie oficialia Romos kalba buvo vadinami *patres*, o pavaldiniai juos vadindavo *reges* <...>. Žemiau stovėjo jaunesnės šeimų atžalos; dar žemiau buvo pavaldiniai; o žemiausioje vietoje — plebėjai. Šis klasių susiskirstymas atėjo iš religijos".

Tačiau, sako Fustelas, nė vienas iš šių socialinių darinių negalėjo būti amžinas. Jie brandino „ligos ir mirties užuomazgą — nelygybę. Daugelio žmonių interesas buvo sugriauti socialinę organizaciją, kuri jiems buvo nenaudinga"[46].

Negalime toliau gilintis į Fustelo samprotavimus apie tris revoliucijas, kurios per daugelį amžių pakeitė socialinių klasių prigimtį ir santykius, o kartu su jais ir šeimos bei bendruomenės struktūrą. Pakanka paminėti, kad pirmoji revoliucija iškėlė aristokratiją virš karaliaus; antroje sukilę pavaldiniai tapo tarsi viduriniąja antikinio miesto klase ir trečioje plebėjai pagaliau iškovojo teisę būti pripažinti miesto piliečiais. Galutinai įsigalėjus pilietybei, antikinės bendruomenės nebeliko. Pagrindinis veiksnys visose trijose revoliucijose buvo religija ir klasių teisė joje dalyvauti. Taigi plebėjai triumfavo pirmiausia dėl to, kad jiems buvo leista tam skirtoje vietoje garbinti bendruomenės dievybes. „Plebėjas šventė savo kvartalo ir savo miesto religines šventes, taip pat kaip patricijus atnašavo savo giminei ir savo kurijai. Plebėjas turėjo religiją"[47]. Po to ėjo politiniai iškovojimai.

„Tai buvo galutinis žemesniųjų sluoksnių laimėjimas; jie daugiau nieko negalėjo norėti. Patricijai prarado net savo religinį pranašumą. Nuo plebėjų daugiau jų niekas

nebeskyrė; patricijaus vardas liko tik papuošalas. Išnyko senasis principas, kuriuo rėmėsi Romos miestas, kaip ir visi kiti antikiniai miestai"[48].

Vis dėlto *Antikinis miestas* yra daugiau nei tik socialinės organizacijos ir jos suirimo analizė. Jį visais atžvilgiais galima priskirti žinojimo ir tikėjimo sociologijai. Fusteliui rūpi „artimas ryšys, kuris visados sieja žmonių idėjas ir jų socialinę būklę". Būtent tikėjimas šventomis tam tikrų aplinkos aspektų savybėmis lėmė, kad susiformavo išskirtinė socialinė sistema. Ir būtent šios socialinės sistemos suirimas veda prie esminių tikėjimo pokyčių.

„Pirmykštė religija, kurios simboliai buvo nepajudinamai įsitvirtinę širdyje ir protėvių kapuose, — religija, kuri įsteigė antikinę šeimą, o paskui sukūrė antikinį miestą, — per ilgą laiką pasikeitė, paseno. Žmogaus protas tapo galingesnis ir perėmė naujus įsitikinimus. Žmones užvaldė nematerialios esmės idėja; žmogaus sielos sąvoka tapo labiau apibrėžta ir beveik tuo pačiu metu jų sąmonėje iškilo dieviškosios išminties sąvoka"[49].

Čia Fustelą domina sekuliarizacija ir jos poveikis prigimties ir žmogaus idėjoms. Iš pradžių tikėjimas dievybėmis taip radikaliai transformavosi į fizinės prigimties įsisąmoninimą, kad dievai kartu su larais ir penatais išnyko nebūtyje. Paskui viešoji miesto širdis „pamažu buvo diskredituota kaip ir namų ugnis". Pasikeitė net gamtos dievybių pobūdis. Iš pradžių buvusios namų, paskui bendruomenės dievybėmis, jos sinkretizavosi į vieną būtybę. „Protą slėgė dievybių gausa ir jis jautė reikalą sumažinti jų skaičių" iš pradžių iki keleto, paskui iki vienos visa aprėpiančios būtybės, Dievo.

„Taigi intelektualinė revoliucija vyko pamažu ir nepastebimai. Net kunigai nesudarė jokios opozicijos, nes tol, kol buvo aukojama nustatytomis dienomis, jiems atrodė, kad antikinė religija buvo saugoma. Idėjos galėjo keistis,

o tikėjimas — nykti, tuo tarpu ritualai išsilaikė. Taigi atsitiko taip, kad tikėjimai buvo transformuoti, nors praktikos nepasikeitė, ir namų bei miesto religija prarado visą įtaką žmonių sąmonei“[50].

Būtent šiomis aplinkybėmis regime, Fustelo akimis, kaip gimsta graikų racionalizmas. Pirmiausia buvo gamtos filosofai, kurie, matydami, kaip griūva dievų veiksmingumas, pirminės galios ieškojo tokiuose elementuose kaip ugnis, vanduo ir pati žemė. Tuomet, praėjus šimtmečiui ar dviem, atsirado moralės filosofų, kurie į moralę ir valstybinę santvarką įnešė sekuliarizmą. „Jie išjudino, kaip teigia Platonas, tai, kas anksčiau buvo nepajudinama. Jie politikos ir religinio jausmo valdžią įtvirtino žmogaus sąžinėje, o ne protėvių papročiuose, nekintančioje tradicijoje“[51]. Švento papročio žinojimą jie pakeitė pasaulietiniais retorikos, samprotavimo menais ir iššūkį tradicinėms tiesoms padarė individualaus proto esme.

„Šitaip kartą prabudus minčiai, žmogus daugiau nebenorėjo tikėti, nesuteikęs savo tikėjimui pagrindo, arba būti valdomas, prieš tai neaptaręs valdžios institucijų ir vertybių. Jis abejojo senųjų įstatymų teisingumu, ir jo protą apšvietė kiti principai <...>. Senųjų institucijų autoritetas nunyko kartu su tautinių dievų autoritetu, o laisvo tyrinėjimo įprotis įsigalėjo žmonių namuose ir viešosiose aikštėse“[52].

Retas kuris tyrinėtojas graikiško racionalizmo iškilimo problemą Aukso amžiaus laikotarpiu išdėstė taip iškaiškingai kaip Fustelas. Tuomet, kai jis pradėjo rašyti *Antikinį miestą*, tikrai jo pradinis ketinimas nebuvo pateikti didžiojo penkto amžiaus prieš Kristų aiškinimą. Tačiau šis rezultatas neišvengiamai kilo iš jo šventybės vaidmens graikų visuomenėje, jos santykio su socialine organizacija ir to, kas atsitiko tuomet, kai šventybė revoliucijos, karo ir prekybos dėka buvo sekuliarizuota, ty-

rinėjimo. Fustelas mums parodo, kad lygiai kaip esminės ankstyvosios graikų ir romėnų minties kategorijos susiformavo šventybės apsuptyje, taip ir vėlesni racionalistų klausimai kilo iš sekuliarizacijos.

Fustelas baigia savo knygą šitaip: „Mes parašėme tikėjimo istoriją. Kai atsirado tikėjimas, susiformavo žmonių visuomenė. Kai jis pasikeitė, visuomenė išgyveno nemažai revoliucijų. Jis išnyko ir visuomenės pobūdis pakito. Toks buvo senųjų laikų dėsnis"[53].

Šventybė ir profanybė — Durkheim

Fustelą de Coulanges nuo jo mokinio Durkheimo skiria tik trumpas žingsnis. Durkheimo skirtis tarp šventybės ir profanybės ir jo šventybės siejimas su socialumu tik išplečia ir sistemina tai, ką Fustelas priskyrė klasikiniam miestui-valstybei.

Iš visų sąvokų ir perspektyvų Durkheimo veikaluose šventybė yra labiausiai stebinanti ir, turint omenyje amžių, kuriame jis gyveno, pati radikaliausia. Tai, kad jis naudojo šventybę sąryšinei visuomenės prigimčiai, apribojimams, kuriais visuomenė suvaržo žmogų, kultūros kilmei ir net žmogaus mąstymui paaiškinti, iš tiesų turi būti laikoma vienu drąsiausių netikinčio pozityvisto nuopelnų. Kad Durkheimas šventybę paaiškina kaip visuomenės apoteozę ir transfigūraciją, dar negalima sakyti, kad jam šventybė tėra išvestinė ir antrinė jėga. Priešingai. Diferenciacija tarp šventybės ir profanybės, Durkheimo teigimu, yra esmingiausia diferenciacija žmogaus mąstyme.

Kaip ir Tocqueville'is, Durkheimas skelbia religiją esant ne tik visų pagrindinių idėjų šaltiniu, bet ir žmogiškojo mąstymo pagrindą. „Jei filosofija ir kiti mokslai yra kilę iš religijos, vadinasi, pati religija pradėjo gyvuoti atstodama mokslus ir filosofiją. Mažiau pastebima tai, kad religi-

ja neapsiribojo praturtindama tam tikromis idėjomis jau susiformavusį žmogaus protą; ji prisidėjo prie paties proto formavimo. Žmonės jai labai skolingi ne tik už jos suteiktas žinias, bet ir už tų žinių apdorojimo formą"[54].

Nėra reikalo kartoti, kas buvo pasakyta apie specifinius būdus, kuriais Durkheimas aiškina tokias psichines kategorijas, kaip masė, laikas ir erdvė. Tai, kad šios kategorijos, Durkheimo manymu, savo kilme yra iš esmės socialios, yra neginčytina. Tačiau neįvertintume daugumos specialaus pobūdžio, kurį Durkheimas priskiria socialumui, jei nematytume, kad šios kategorijos taip pat atspindi šventybę, nes šventybė ir socialumas yra iš pagrindų neatskiriami: atskiriami, bet neišskiriami. Šventybė, teisėtai galime pasakyti, yra socialumas, iškeltas iki aukščiausio galimo kategorinio imperatyvo individų gyvenimuose taško ir iškeltas iki šio taško jis glūdi savo paties srityje.

„Religinio mąstymo skiriamasis bruožas ir yra pasaulio skirstymas į dvi sritis: pirmąją sudaro visa, kas sakralu, šventa, antrąją — visa, kas profaniška, pasaulietiška. Tikėjimai, mitai, padavimai, legendos yra arba vaizdiniai, arba vaizdinių sistemos, išreiškiančios sakralinę daiktų esmę, jiems priskirtas dorybes ir galias, jų istoriją, jų tarpusavio santykius ir santykius su profaniškais daiktais. Tačiau sakralios yra ne vien personalinės esybės, vadinamos dievais arba dvasiomis; sakralūs gali būti ir uola, medis, šaltinis, akmuo, šipulys ar namas, bet kuris daiktas. Sakralus gali būti ir ritualas; ritualo, kuriame visai nebūtų sakralumo, net ir nerastume"[55].

Šventi dalykai iš prigimties yra pranašesni už profaniškus — jie pranašesni kilnumu ir valdžia, — ypač tai yra teisinga, turint omenyje jų santykį su pačiu žmogumi. Žmogus vienaip ar kitaip siekia jų, jiems aukojasi.

Kartais žmogaus santykis su šventybe yra pagrįstas baime, kartais — meile, kartais — net neišmatuojamu siaubu; kitais atvejais jo santykis su šventais objektais yra lengvas ir malonus. Net savo dievų akistatoje žmogus ne visados užima žemesnę padėtį, nes jis gali su jais kartu pasijuokti ir iš jų šaipytis, jis gali primušti fetišą, pridariusį jam nemalonumų. Tačiau šventų dalykų viršenybė vis dėlto yra pripažįstama.

Skirtumas tarp šventybės ir profanybės yra absoliutus. „Žmogaus mąstymo istorijoje nerasi kito tokio dviejų kategorijų pavyzdžio, kur daiktai būtų labiau diferencijuoti ir taip radikaliai priešingi vienas kitam. Tradicinė gėrio ir blogio priešpriešа nublanksta prieš šią; juk gėris ir blogis yra du priešingi to paties moralinio vertinimo poliai, kaip sveikata ir liga tėra dvi skirtingos gyvenimo fakto būklės, o sakralumą ir profaniškumą žmogaus protas visada ir visur suvokė kaip atskirus tipus, kaip du pasaulius, kurie neturi nieko bendro"[56].

Kad šis kontrastas absoliutus ir universalus, dar nereiškia, jog daiktai ir būtybės negali pereiti iš vienos sferos į kitą. Vis dėlto šis perėjimas savo pobūdžiu išryškina dviejų karalysčių atskirumą. Tokie apvalantys ritualai, kaip iniciacijos ar eucharistinės apeigos, reikalingi tam, kad asmuo ar daiktas pereitų iš profaniškos būsenos į šventą. Priešingai, daiktų perėjimas iš šventumo į profaniškumą dažniau yra vertybių suirimo rezultatas, dievybių ir esmių pasitraukimas, nulemtas naujų šventybės, naujų religijų manifestacijų pasirodymo arba skepticizmo išplitimo.

Tam tikros šventų apeigų rūšies eroziją ir išnykimą nuolat lydi naujų esmių, daiktų ar būsenų, kurioms priskiriamas šventas statusas, pasirodymas. Tokia neretai yra net ir intelektualinių bei socialinių sistemų, atsiradusių

labiausiai utilitarinėmis ir racionalistinėmis aplinkybėmis, net ir tokių, kurių paskirtis yra kokios nors egzistuojančios šventų vertybių sistemos nuvertimas kritinio proto vardu, lemtis. Durkheimas mini racionalizmo likimą Revoliucijos laikotarpiu, kai jis buvo transformuotas į viešą Proto deivės garbinimą ir į naujų memorialinių švenčių įsteigimą.

Būtent jo metodologiniame šventybės taikyme regime, kaip ir bendruomenės atveju, jos visas galimybes. Sutartis yra stebinantis pavyzdys. Jau minėjome Durkheimo primygtinį reikalavimą, kad sutartis nebūtų aiškinama individualistinio intereso ir proto požiūriu, nes ji remiasi į iki sutartinius pagrindus, betarpiškai kildinamus iš bendruomenės. Tačiau sutarties galia taip pat yra šventybės atspindys; visuomenės sugebėjimas įšventinti šį ryšį taip, kaip nėra įšventinami jokie kiti ryšiai. Kalba yra tarpininkas.

„Žodžiuose yra kai kas tikro, prigimtinio ir gyvo, jie gali būti apdovanoti šventa galia, dėl kurios jie įpareigoja ir susaisto tuos, kurie šiuos žodžius ištaria. Pakanka, kad jie būtų ištarti ritualine forma ritualo metu. Pačiu šiuo aktu jie įgyja šventumo kokybę. Viena iš priemonių, suteikianti jiems šį šventą pobūdį, yra priesaika, malda į dievišką būtybę. Šios maldos metu dieviškoji būtybė tampa nepakeičiamo įžado garantu. Taigi įžadas, šitaip sutvirtintas <...>, yra privalomas, už jo pažeidimą gresia bausmės, kurias vykdo tam tikros šventos jėgos <...>. Taigi atrodo, kad būtent tai yra sutartys, sudarytos su visu prideramu ir iškilmingu formalumu <...>. Teisinės formulės yra tik šventų formalybių ir ritualų pakaitalas"[57].

Iškilmingą, ritualinę sutartį daugelyje žmonių veiklos sričių pakeitė konsensuali sutartis, kuriai paprastai nelabai būdingi iškilmingumas ir ritualai. Tačiau „valios

neatšaukiamumo" sąvoka išlieka esminė visų formų sutarčiai — sąvoka, kurios neįmanoma paaiškinti utalitarine kalba, — ir ši sąvoka reikalauja aukštesnės valdžios, pašventinančios susitarimą, idėjos. „Jei nebūtų buvusios sutarties, paremtos iškilmingu ritualu, nebūtų kilusi nė mintis apie sutartį, pagrįstą abipusiu susitarimu. Taip pat nebūtų nė minties, kad garbės žodis, kuris yra trumpalaikis ir kurį kiekvienas gali atšaukti, galėtų būti patikima ir tikra esmė"[58].

Šventybės perspektyva taip pat taikytina ir nuosavybės institucijai. Iš kur kyla nuosavybės teisės ir šventumo samprata? Žinoma, ne iš instinkto ir ne iš savanaudiško intereso pojūčio, nes tai galėtų būti tik didybės troškimas, o ne pagarba kitų nuosavybei, tokia gili, kad ją galima būtų priskirti didžiausioms žmogiškoms vertybėms.

„Šventumas, išsisklaidęs daiktuose, sulaikęs juos nuo visokio profaniško nusavinimo, buvo nustumtas su tam tikro aiškaus ritualo pagalba arba prie tos sferos slenksčio, arba prie jos periferijos. Jis ten įsteigė kažką panašaus į šventumo diržą arbą šventą apjuosiantį pylimą, saugantį tą sritį nuo pašalinių įsibrovimo. Peržengti šią zoną ir patekti į mažą salelę, kurią nuo kitos žemės skyrė ritualas, buvo galima tik tiems, kurie atliko apeigas, t. y. tiems, kurie su šventomis būtybėmis, tikraisiais žemės savininkais, turėjo ypatingus ryšius. Pamažu šis pačiuose daiktuose įsikūnijęs šventumas perėjo į žmones — jiems ši savybė dažniausiai priklausė tik netiesiogiai, nes buvo pavaldūs žmonėms, kurie patys buvo šventi. Nuosavybė, užuot buvusi kolektyvinė, tapo individuali"[59].

Dabar pažiūrėkime, kaip šventybės, o su ja ir bendruomeniškumo, idėja tampa Durkheimui religijos pobūdžio aiškinimo pagrindu. Jis neigia mintį, kad religija gali būti sutapatinta su tikėjimu dievais ir transcendentinė-

mis dvasiomis. Taip pat religija negali būti sinonimiška magijai ir jos šaltiniams.

„Grynai religiniai tikėjimai yra bendri tam tikram žmonių kolektyvui, kuris renkasi į vieną vietą ir atlieka bendras ritualines apeigas. To kolektyvo nariai ne tik kiekvienas individualiai išpažįsta tikėjimą; jis yra tos žmonių grupės dalyvis ir ją jungia. Taip susijungę individai jaučiasi vieni su kitais susiję bendro tikėjimo saitais. O bendruomenė, kurios nariai susijungę draugėn, nes vienodai įsivaizduoja sakralinį pasaulį bei jo santykius su profaniniu pasauliu ir tą bendrąjį vaizdinį perteikia identiškomis apeigomis, — toji bendruomenė vadinama bažnyčia. Beje, istorijoje mums neteko susidurti su religija, kuri neturėtų bažnyčios"[60].

Religijos esmė yra *šventoji* tikinčiųjų *bendruomenė*, būtinas kolektyvinės vienybės pojūtis garbinime ir tikėjime. Į galimą prieštaravimą, kad religija taip pat yra individualaus tikėjimo, asmeninio kulto reikalas, Durkheimas atsako, „jog tie individualūs kultai sudaro ne atskiras savarankiškas religines sistemas, o paprasčiausius religijos aspektus, bendrus visai bažnyčiai, kuriai tie kultai priklauso. <...> Vienu žodžiu, tik bažnyčia, kuriai tas pavienis asmuo priklauso, tik bažnyčia apšviečia individą, kas yra tie asmeniniai dievai, koks jų vaidmuo, kaip žmogus privalo su jais bendrauti, juos garbinti"[61]. Manyti, kad religija yra, kaip panašiai tvirtina protestantai ir pasauliečiai, grynai individualus dalykas, „vadinasi atmesti pagrindines religinio gyvenimo sąlygas".

Durkheimas yra tiek pat kritiškas racionalistinio religijos paaiškinimo atžvilgiu, kiek ir bet kuris religinis konservatorius. „Neretai teoretikai, sumanę apibūdinti religiją racionaliais terminais, pirmiausia joje įžvelgia idėjų sistemą, atitinkančią apibrėžtą objektą. Šis objektas buvo suvokiamas įvairiai: gamta, begalybė, nepažinumas, idealas

ir t. t., bet ta įvairovė mažai tereiškia". Tokiose teorijose sąvokos ir įsitikinimai yra laikomi esminiais elementais. Šiuo požiūriu religinės apeigos „tėra išorinė, eventuali medžiaginė išraiška tų vidinių būsenų, kurios vienintelės esą turinčios realią vertę"[62].

Tačiau Durkheimas įžvalgiai pažymi, kad šis religijos įvertinimas iš dalies labai skiriasi nuo įvertinimo, kurį ji gauna iš esančių religijos sferoje ir religijai pasišventusių. Jiems religijos esmė *yra ne tai, ką ji teigia apie dalykus, tiek išorinius, tiek vidinius, bet tai, ką ji padaro, kad leistų veikti, pratęstų gyvenimą*. „Tikintysis, kuris susivienijo su savo dievu, nėra vien tik tas žmogus, kuris įžvelgia naujas tiesas, nepašvęstajam nežinomas; tai žmogus, kuris daugiau *gali*. Jis turi daugiau vidinės jėgos pakelti gyvenimo sunkumus ir juos nugalėti"[63]. Pagrindinis tikėjimo postulatas, kai tikėjimas yra aiškiai apibrėžtas, gali būti įsitikinimas išganymu, tačiau ši idėja gali niekada neturėti tokios transformuojančios reikšmės, gilaus žmogų palaikančio ir maitinančio šaltinio, koks jai yra būdingas, jei ne šio įsitikinimo vieta veiksmų, apeigų ir ritualų bendrijoje.

Taigi būtent *kultas* yra esminis. Kiekvienas, „praktikuojantis religiją, puikiai žino, kad religinės apeigos sukelia džiaugsmo, vidinės ramybės, giedros, dvasios pakilimo įspūdį, kuris tikinčiajam yra realus jo tikėjimo įrodymas. Religinės apeigos nėra vien sistema ženklų, kuriais tikėjimas pasireiškia išorėje, tai priemonės, kuriomis tikėjimas kuriasi ir periodiškai atsikuria"[64].

Durkheimas baigia ilgą fragmentą, kuriam priklauso ir ką tik cituotoji ištrauka, pareikšdamas: „Visas mūsų tyrimas remiasi postulatu, kad tas tikinčiuosius vienijantis jausmas visais laikais negali būti grynai iliuzinis"[65]. Trumpai tariant, religijos sociologija turi pradėti nuo religijos,

kaip ši yra praktikuojama, kaip ji yra patiriama, kokia ji *yra* iš tiesų, kiek objektyvūs stebėjimai ją gali atskleisti. Durkheimo nuomone, kritiniai racionalistai, siekę pašalinti religiją tiesiog kaip prietarų, išnyksiančių, kai žmonės bus teisingai informuoti, raizginį, tiek pat klysta, kaip ir teologai, norintys išreikšti religijos prigimtį per tikėjimą ir dogmą. Religija yra *šventoji bendruomenė* — arba ji yra tik atsitiktinis įspūdžių ir žodžių rinkinys, kuriam trūksta galios integruoti ir pakeisti pavidalą.

Kiekvienas kultas turi dvi savybes: vieną negatyvią, kitą pozityvią. Praktiškai abi savybės yra neatskiriamos; vis dėlto jos yra skirtingos. Abi kulto savybės kyla iš didžiulę svarbą turinčio šventybės ir profanybės atsiskyrimo. „Esminei atsiskyrimo būsenai realizuoti skiriamas ištisas ritualų kompleksas. Kadangi į jų funkcijas įeina užbėgti už akių nederamiems susimaišymams ir suartėjimams, sutrukdyti vienai pasikėsinti į kitos sritį, jie tegali skelbti susilaikymus, kitaip tariant, negatyvius veiksmus. Todėl mes siūlome negatyviuoju kultu vadinti sistemą, suformuotą iš specialių ritualų. Tikinčiajam jie neperša kokių nors veiksmingų prievolių, tik uždraudžia atitinkamus veiksmus; taigi jie įgyja draudimo pavidalą, arba, kaip įprasta vadinti etnografijoje, *tabu*". Negatyvaus kulto funkcijos yra žmogaus išlaisvinimas iš netyrumo būsenos arba iš galimos netyrumo būsenos, profanybės sferoje tam, kad jis atsidurtų būklėje, iš kurios galėtų pasiekti šventybės būseną; todėl daug reikšmės turi nusižeminimo, savęs paneigimo, griežto asketizmo aktai.

Tačiau, „nors negatyviojo kulto svarba ir labai ženkli <...>, vis vien jo egzistavimo esmė glūdi ne tik jame pačiame; jis atveria kelią į religinį gyvenimą, bet veikiau sudaro jam prielaidą nei jį kuria. Jis skatina tikintįjį bėgti iš profaniškojo gyvenimo vien todėl, kad labiau priartintų jį prie religinio gyvenimo. Niekuomet žmogus nema-

nė, kad jo priedermės religinių jėgų atžvilgiu galėtų apsiriboti paprasčiausiu atsižadėjimu bet kokio bendravimo; jis visada buvo įsitikinęs, jog palaiko su jomis pozityvius abipusius ryšius, kuriuos ištisa ritualinių apeigų visuma reguliuoja ir tvarko. Šią specialiąją ritualų sistemą pavadinsime *pozityviuoju kultu*"[67].

Pozityvaus kulto pasekmė yra abipusis, kaip pabrėžia Durkheimas, Dievo ir žmogaus santykis. Priešingai, kitaip nei tokie tyrinėtojai, kaip Robertsonas Smithas, kuris manė, jog kulto pagrindinė funkcija yra vienyti žmones, Durkheimas tvirtina, kad kultas yra toks pat svarbus dievams kaip ir patiems žmonėms, nes (dabar mes priartėjame prie visos Durkheimo sociologinės sistemos esmės) dievai yra tik visuomenės manifestacijos ir personifikacijos. „Nūnai įžvelgiame gilią prasmę, kodėl dievai negali apsieiti be savo tikinčiųjų, lygiai kaip ir šie be savo dievų, nes visuomenė, kurios dievai tėra simbolinė išraiška, jau negali apsieiti be individų, kaip ir individai — be visuomenės. Dabar prieš mus iškyla uola, ant kurios pastatytas kultų rūmas, tvirtai stūksantis nuo tų laikų, kai atsirado žmonių bendruomenės"[68].

Šventasis kultas yra religijos ląstelė, jis yra sudedamoji visuomenės kaip visumos dalis. Be kulto, teigia Durkheimas, visuomenė būtų silpnesnė. Pirmoji religinių ceremonijų užduotis yra nuteikti grupės narius veiklai, „paįvairinti jų tarpusavio santykius ir padaryti juos artimesnius. Jau pačiu šiuo faktu jų sąmonės turinys pakeičiamas". Paprastai utilitarinė ir „profaniška" veikla, kai ji ima reguliuoti žmonių santykius, pasižymi stipria individualizmo, net skaidymo tendencija, kuri silpnina visuomenės audinį. Tačiau kulto metu, ritualinių apeigų metu žmonių mintys „užimtos bendrais tikėjimais bendromis tradicijomis, didžiųjų protėvių atminimo pagerbimu, jų įkūnytu idealu, taip sakant, žmonėms rūpi socialiniai

dalykai <...>. Mat kiekvieno viduje slypi socialumo dalelė ir ji neginčijamai susieta su šita kolektyvine renovacija. Individo siela taip pat atgyja, pasisemdama naujų jėgų iš šaltinio, kuris ją girdo, todėl ir ji jaučiasi stipresnė, savarankiškesnė, mažiau priklausoma nuo fizinių reikmių“[69].

Taigi tai yra ribos, kurių viduje religinės apeigos sociologui įgyja lemiamą reikšmę. Apeigos yra *regimos* dvasių bendrijos, idėjų ir tikėjimų sutarimo manifestacijos. Aukojimas ir mėgdžiojimas yra dvi esminės apeigos: pirmosios metu tam tikro virsmo dėka simboliniu būdu nutiesiamas tiltas tarp profanybės ir šventybės; antruoju atveju, susitelkiant ties idealia sąvoka, ar tai būtų totemas ar dievas, žmonėms sudaromos galimybės lenktyniauti ir kartu būti pakylėtiems dvasiškai ir moraliai. Priežasties idėja ir kategorija kyla iš žmogaus proto, atliekant pamėgdžiojamąsias apeigas ir jomis naudojantis. Be šių dviejų apeigų tipų, t. y. aukojamojo ir pamėgdžiojamojo, yra du kiti tipai, kuriuos Durkheimas vadina „vaizduojamuoju“ ir „piakuliariniu“.

Vaizduojamųjų apeigų pirminė funkcija yra priminti grupės tęstinumą praeityje ir ateityje, šventais ritualais atvaizduoti saitus, kurie kiekvieną gyvą grupės narį sieja su protėviais ir palikuonimis. Taigi atsiranda toteminis susitapatinimas su gyvuliu arba augalu. Tęstinumas ir atmintis yra pirminės integruojančios funkcijos, tačiau iš šių vaizduojamųjų apeigų ilgainiui kyla estetinė ir rekreacinė veikla — dramatiški renginiai ir žaidimai, kurie joms kelia papildomus tikslus. Būtent nuoseklus šių tikslų atskyrimas nuo pradinės religinės formos žymi svarbią kultūros sekuliarizacijos fazę. Apie vaizduojamąsias apeigas Durkheimas rašo: „Jose taikomos ne visai tos pačios priemonės kaip dramos spektaklyje, bet jų tikslas panašus: joms svetimi bet kurie utilitariniai siekiai, jos priverčia žmones užmiršti realų pasaulį ir nusikelti į kitą, kur jų

vaizduotė puikiausiai jaučiasi. Jos išblaško ir linksmina. Pasitaiko, kad jos ir išoriškai jau įgavusios limksmybės pavidalą: atlikėjus matome juokiantis ir atvirai linksminantis"[70].

Piakuliarinės apeigos turi kažką kita — liūdesio, baimės, tragedijos suvokimą. Visoms kitoms apeigoms — aukojamosioms, pamėgdžiojamosioms ir vaizduojamosioms — bendra yra tai, kad „jos visos atliekamos pasitikėjimo, džiaugsmo ir net entuziazmo būsenoje". Bet piakuliarinės apeigos tokios nėra, joms būdinga nerimo, slapto pesimizmo, būgštavimo dvasia. Ją Durkheimas apibendrina *piaculum,* t. y. kaltės išpirkimo, ritualinio žmogaus apsivalymo nuo savo nuodėmių arba nuo šventųjų jėgų įžeidimo, sąvoka. „Visos nelaimės, visa, kas lemia bloga, visa, kas skleidžia nerimo ir baimės jausmus, prašosi *piaculum,* išpirkimo, atgailos, bausmės, iš čia ir *piacullaire* — atgailos, atgaivinimo, išpirkimo. Taigi, mums regis, šiuo žodžiu labai dera pavadinti ritualus, kurie atliekami nerimaujant ir liūdint"[71].

Žinoma, džiaugsmingos ir piakuliarinės apeigos yra labai panašios. Du religinio gyvenimo poliai atitinka dvi būsenas, tarp kurių būtinai turi svyruoti visos visuomenės. „Tarp palaimingos ir pragaištingos šventybės yra toks pat kontrastas kaip tarp pakilios ir prislėgtos kolektyvinės būsenos. Kadangi ir viena, ir kita yra kolektyvinio pobūdžio, tai ir vieną, ir kitą simbolizuojančias mitologines konstrukcijas sieja artima prigimtinė giminystė. Bendrai išgyventi jausmai svyruoja nuo begalinio susikrimtimo iki begalinio džiaugsmo, nuo sielvartingo susijaudinimo iki ekstaziško entuziazmo; tačiau visais atvejais jaučiamas pažiūrų bendrumas ir savitarpio paguoda, kurią tas bendrumas teikia"[72].

Tik svyruodamas tarp širdgėlos ir džiaugsmo žmogus tampa žmogiškas, kaip ir svyruodamas tarp ritualinių dva-

sinio išsilaisvinimo ir dvasinio pažeminimo būsenų, nes abi yra būtinos viena kitai, abi yra būtinos tiek religijai, tiek visuomenei. Socialinei organizacijai svarbu yra tiek nuodėmės pajauta (kurią sukelia piakuliarinės apeigos), tiek ir (proporcingai) nusikaltimai, nes tik jie gali mobilizuoti moralines vertybes, sudarančias visuomenės ir žmogaus sąžinės apmatus.

Visa tai galime apibendrinti tardami, jog religiją Durkheimas laiko visuomenės ir jos lemtingų fazių manifestacija, savo ruožtu visuomenė jam yra priklausoma nuo neracionalios, antracionalios proto būsenos, kurią galima pavadinti tik religine. Tarp religijos ir visuomenės egzistuoja funkcinė sąveika. Tik todėl, kad visuomenė įšventinamais procesais įgyja žmogaus atžvilgiu neribotą didingumą, yra įmanomos išskirtinės jo paties asmenybės ir proto savybės. Tai apima tiek didžiausias racionalias, tiek giliausias emocines žmogaus savybes.

Charizma ir pašaukimas — Weber

Joks sociologas nei iki Weberio, nei vėliau jam neprilygo dėmesio religijai apimtimi ir įvairove. Galima tik užsiminti apie jo platų užmojį, į kurį pateko antikinio pasaulio, Azijos, Šiaurės Rytų, taip pat ir viduramžių bei modernios Europos religijos. Jo įvairių socialinių religijos struktūrų, pranašystės šaltinių ir prigimties, religijos santykio su socialinėmis ir ekonominėmis institucijomis ir religijos vaidmens socialiniame pokytyje tyrinėjimai net ir šiandien yra nepralenkti. Iš tiesų sunku šiuolaikinėse religijos studijose rasti ką nors sociologiško, prie ko vienaip ar kitaip nebūtų prisidėjęs Weberis.

Vis dėlto mus domina ne Weberio religijos sociologija, bet tai, kaip jis naudojasi religijos-šventybės perspektyva savo visuomenės tyrinėjimuose. Weberis ne tik išplėtojo

religijos tyrinėjimus, pasitelkdamas statuso, autoriteto ir bendruomenės sąvokas, bet ir religines sąvokas pritaikė visuomenės tyrinėjimuose. Weberio laikais Vokietijoje įtakingiausia doktrina sociologiniame religijos tyrime buvo Marxo, kuriam religijos tipai tebuvo tik visuomenės atspindžiai, teorija. Didžiausias Weberio nuopelnas yra tas, kad jis, priešingai negu Marxas, empiriškai ir logiškai įrodė, jog visuomenės tipai taip pat gali būti religijos tipų atspindžiai. Šiame skyriuje mes apsiribosime tik dviem iš Weberio įrodymų, kurie abu iki šiol tebeturtina sociologinę analizę. Pirmąjį žymi charizmos sąvoka, antrajį — jo epochinė kapitalizmo iškilimo Europoje interpretacija.

Dauguma charizmos aiškinimų baigiasi ties jos kaip autoriteto tipo ar įtakos, kurią turėjo keli žymūs istorijos įstatymų leidėjai ir kultūriniai herojai — Mozė, Budha, Jėzus, Cezaris, Cromwellis bei Napoleonas — individai, kurių genialumas jų sekėjų akyse buvo nulemtas kokios nors dieviškos ar bent antracionalios vadovavimo kibirkšties, — manifestacija. Taigi charizmą imama suprasti kaip nuo didžiųjų žmonių, o ne nuo socialinės organizacijos tipo ar sąlygų priklausomą jėgą. Atitinkamai jos loginis ryšys su Durkheimo šventybės sąvoka ar Simmelio pamaldumo sąvokos vartojimu yra prarastas ir sumenkintas. Iš sociologinės būsenos charizma tampa tuo, kas labiau priklauso psichologijos ar bent jau biografijos sferai.

Charizma gal ir neturi tos apimties ir įvairovės, kurią Durkheimas suteikia šventybės sąvokai, tačiau nebūtina labai gilintis į Weberio veikalus, kad pamatytume, jog jei ne savo reikšmėmis, tai tikrai prielaidomis šios sąvokos yra labai artimos. Prisiminkime, kad Durkheimas ne daug ką nuveikė tirdamas egzistencines šventybės prielaidas. Jam pakako dvi didžiąsias šventybės ir profanybės kategorijas laikyti fundamentaliomis ir neredukuojamomis ir tirti jų reikšmę visuomenei ir žmogaus elgesiui. Tačiau

Weberio atvejis yra visiškai kitoks. Jį domina tiek charizmos šaltinis, tiek jos institucionalizacija.

Yra du labai skirtingi charizmos aspektai — pirma, jos kilmės sąlygos (kurios, Weberio nuomone, yra pasikartojantis civilizacijos istorijoje procesas) ir, antra, charizmos kelias į visuomenės struktūras bei kodus. Pirmasis skatina jį (kaip šventybė Durkheimą skatino tik iš dalies) svarstyti didžiųjų asmenybių istorijoje, t. y. tokių charizmatinių lyderių, kaip Jėzus ar Cezaris, reikšmę. Antrasis, kuris Weberio veikaluose yra ne mažiau svarbus, veda jį prie detalios to, ką jis vadina charizmos „rutinizacija", analizės, t. y. charizmos paveldimo inkorporavimo į šeimas, įstaigas, kastas, rases ir bendruomenes, net, galima teisėtai pasakyti, į daiktus: uolas, medžius, dykumas, upes ir jūras, kurioms yra priskiriama charizma dėl jų padėties tam tikro svarbaus įvykio dieviško arba ypač gerbiamo lyderio gyvenime metu.

Pavyzdžiui, neabejotina, jog krikščioniškam kryžiui Weberis būtų priskyręs charizmos savybę taip pat lengvai, kaip ir Durkheimas jį priskyrė šventybės sferai. Skaitant Durkheimo pastabas apie didžiuosius moralinius istorijos vadus (jo *Moraliniame auklėjime*), nėra abejonių, kad Durkheimas pritartų, jog krikščionių kryžiaus šventumas yra tiktai jo ryšio su charizmatinio (arba „šventybe apdovanoto") Jėzaus asmeniu rezultatas. Tik vienu aspektu Weberio ir Durkheimo požiūriai gerokai skiriasi, ir tai yra susiję su atitinkamų jų sąvokų svarba socialinio kismo aiškinimu. Weberio susidomėjimas kismu, ypač „permainingu" kismu, buvo daug gilesnis nei Durkheimo, ir tai nekeista, nes kismą lemiančios charizmos pasekmės kaip charizmatinio vado poveikis visuomenei, kurioje dominuoja tradicija ar biurokratija, Weberiui darė didesnį įspūdį. Tačiau pakanka paskaityti Durkheimo darbus apie tokių moralinių vadų, kaip Budha arba Jėzus, „nukrypi-

mus", kad suprastume, jog jis vargu ar nematė šio aspekto.

Dabar pažvelkime į charizmos prigimtį, iš pradžių aptardami jos kilmę, o paskui jos perkėlimą į socialinę organizaciją per rutinizacijos procesą. Charizma, rašo Weberis, nurodo „ tam tikrą individualios asmenybės kokybę, dėl kurios jis yra išskirtas iš paprastų žmonių ir laikomas apdovanotu antgamtiškomis, antžmogiškomis arba bent ypač išskirtinėmis galiomis ir savybėmis. Šios galios ir savybės nėra prieinamos paprastam asmeniui, joms priskiriama pavyzdinė ar dieviška kilmė ir jų pagrindu tas individas yra laikomas vadovu"[73]. Primityvioje kultūroje šia pagarbos rūšimi yra apdovanojami pranašai, kariniai ir politiniai vadai, tie, kurie pasižymi išskirtine išmintimi arba gydomąja galia. Lemiamas elementas, iš kurio atpažįstama charizma, yra to individo sekėjų ir garbintojų pripažinimo mastas ir gelmė. Jėzaus ir Cezario charizmą nustatome ne iš esminio jų kalbų ir veiklos pobūdžio, bet iš antracionalaus ir antutilitarinio kiekvieno jų sekėjų atsidavimo.

Vis dėlto neturėtų būti manoma, kad charizma būdinga tik didžiosioms ir „geroms" istorinėms figūroms. Weberis tvirtina, kad charizma apima „būseną *įsiutusio žmogaus,* kurio maniakiškos aistros priepuoliai, aiškiai klaidingai, kartais būdavo priskiriami narkotikų poveikiui... Ji apima *šamanizmą,* tam tikrą magijos rūšį, kurios grynąjį tipą sudaro epileptiniai priepuoliai kaip priemonės pasiekti transui <...>. Pagaliau ją įkūnija toks intelektualo tipas, kaip Kurtas Eisneris, kurį įaudrina jo paties demagoginė sėkmė. Sociologinė analizė, kuri turėtų susilaikyti nuo vertybinių sprendimų, juos visus tirtų tame pačiame lygmenyje kaip ir tuos, kurie pagal konvencinius vertinimus yra *didžiausi* herojai, pranašai ir išganytojai"[74]. Trumpai tariant, charizmą galima aptikti visose

visuomenės sferose ir lygmenyse. Jos esmė yra tiesiog individualus disponavimas — arba tikėjimas, kad jomis disponuojama, — antracionaliomis savybėmis, kurios laikomos pranašiškomis, šventomis ir trancendentaliomis.

Nors tikra charizmatinė asmenybė nėra priklausoma nuo sekėjų savo šventos esmės žinojimu (tą žinojimą jam suteikia iš dievo ar kitų antgamtiškų jėgų gauti ženklai), jos patrauklumas sekėjams turi lemiamą reikšmę. „Grupė, pavaldi charizmatiniam autoritetui, yra pagrįsta emociniu bendruomeniniu ryšiu“[75]. Čia nėra „pareigūnų“, administracinės hierarchijos, yra tik mokiniai, tikintieji ir sekėjai — jie paklūsta autoritetui iš atsidavimo ir uolumo, o ne dėl to, kad yra pasamdyti arba pareigūnai. Charizmatinis autoritetas yra „už kasdieninės rutinos ir profanybės sferos“ ribų. Šiuo požiūriu jis yra griežtai priešingas racionaliam, ypač biurokratiniam, autoritetui ir tradiciniam autoritetui, ar jis būtų patriarchališkas, patrimonialinis, ar turėtų kokią nors kitą formą“[76]. Taigi, sprendžiant iš gerai išsilaikiusio pavidalo, charizmatinis autoritetas yra tiek pat antitradicinis, kiek ir antiekonominis bei antiutilitarinis, nes „charizmatinis autoritetas išsižada praeities ir šia prasme yra ypatinga revoliucinė jėga“[77].

Jeigu daugiau nieko nebūtų galima pasakyti apie charizmą, ji tik šiek tiek būtų priartinta prie Durkheimo šventybės sąvokos. Charizma galėtų būti laikoma tik specialia šventybės forma, nes jos manifestacija, užuot buvusi stabili ir pastovi visuomenės dalis, istoriniu požiūriu yra spazmiška ir revoliucinė. Galiausiai šitaip apibrėžta ji yra neatskiriama nuo *asmens*, ar tai būtų Jėzus ar Hitleris, šamanas ar pasiutėlis, ir nuo intymaus ryšio tarp tokio individo ir jo sekėjų. Charizma kaip sąvoka beveik neturi nieko bendro su ta plačia visuomenės sritimi, kurioje šven-

tybė yra institucionalizuota ir pereina iš kartos į kartą kaip dogma, ritualas, įstatymas ir sakramentas. Kaip rašo Weberis, „galima teigti, kad savo grynąja forma charizmatinis autoritetas egzistuoja tik radimosi procese"[78].

Tačiau charizma yra daugiau nei jos grynoji, originali forma. Yra ištisa sritis, kurią Weberis vadina „charizmos rutinizacija" ir kuri yra tiksliai analogiška neišmatuojamai ritualo ir dogmos, sakramento ir simbolio, hierarchijos ir pasauliečių įvairovei. Kai originali charizmatinė asmenybė miršta, prasideda subtilūs, bet galingi perkėlimo procesai.

Pirmiausia turi būti paminėtas charizmos perkėlimas į kitus asmenis, kurio rezultatas yra „tradicionalizacijos procesas, dėl kurio pašalinamas grynai asmeninis vadovavimo pobūdis". Dabar charizma yra priskiriama veikiau tam tikrai padėčiai, o ne kokiam nors asmeniui, ir per orakulus, per tikro charizmatinio vado atranką arba per apsivalymo bei parengimo ritualus charizma yra perkeliama įpėdiniams. Ypač reikšminga yra „paveldimoji charizma", kurioje „imamos pripažinti nebe charizmatinės individo savybės, bet padėties, kurią jis įgijo paveldimos įpėdinystės būdu, teisėtumas. Tai gali skatinti arba tolesnę tradicionalizaciją, arba legalizaciją <...>. Asmeninės charizmos gali visiškai nebūti"[79]. Kai charizma tampa atskirta nuo originalios charizmatinės asmenybės, ji gali virsti giminystės, specializuotų vaidmenų ir pareigų, klasių ir kastų, veiksmo vietos ir net materialių objektų atributu.

Svarbiausia, kad visos šios kategorijos yra kokiu nors būdu susijusios su originalaus charizmatinio vadovo gyvenimu, tarsi jo charizma būtų į jas perkelta ar, kita vertus, susijusi su kurio nors vieno iš jo teisėtų (taigi ir charizmatinių) sekėjų gyvenimu. Neišvengiamai tampa svarbūs pasirengimo pareigoms laikotarpiai, taip pat ceremonijos, per kurias tie, kurie vėliau įsijungia į mistinę

bendriją, tampa dvasiniais nariais. Būtent tai nulemia charizmatinę ritualo ir įvairių priesakų ir įsakymų, sudarančių kodą, per kurį charizmos bendrystė yra pratęsiama ir sustiprinama, esmę.

Kai rutinizacijos procesas plėtojasi iš kartos į kartą, jis būtinai tradicionalizuojamas. Kaip rašė Bendixas: „Šiame procese atsiranda ypatingas panašumas tarp charizmos ir tradicijos. Nors savo grynąja forma revoliucinės charizmos prielaidos yra visiškai nesuderinamos su tradicija, abu dominavimo tipai priklauso nuo tikėjimo konkrečiais asmenimis, kurių autoritetas yra laikomas šventu ir kurių atžvilgiu jų sekėjai ir pavaldiniai jaučiasi susaistyti pagarbos ir pareigos. Kai įsigali tradicija, į charizmą kreipiamasi nebe kaip į priemonę pasipriešinti kasdieninei rutinai kokia nors ypatinga žinia ar galia, bet veikiau kaip į *įgytų teisių* turtuose ar socialinėje tradicijoje legitimaciją"[80].

Taigi charizma šventybės prasme yra pagrindinė socialinių ir politinių sistemų, kaip ir tikrų religijų, dalis. Weberis rašo apie kastą Indijoje kaip apie klasikinį paveldimos charizmos atvejį. „Visos profesinės kvalifikacijos ir ypač visos autoriteto ir valdžios pozicijų kvalifikacijos čia turi būti laikomos kaip griežtai apribotos charizmos paveldimumo"[81]. Pamažu susiformuoja ir kitoks santykis tarp charizmos ir ekonominių reiškinių. Tiesioginis charizmos rezultatas, kaip matėme, yra revoliucinis, t. y. tūkstantmetis turtų ir materialinės valdžios atsižadėjimas. „Tačiau tuo atveju, kai rutinizacijos procesas krypsta į tradicionalizmą, galutinis rezultatas gali būti visiškai priešingas". Tada atsiranda „šventieji turtai", priešingi profaniškiems, kaip ir tuomet, kai ritualinėmis priemonėmis paprasti pinigai tampa išmalda. Valdžios struktūros yra atskirtos, kai kurios dėl savo kilmės yra šventos ir charizmatinės, kitos tėra pasaulietiškos ir profaniškos. Weberio

feodalizmo analizė skleidžiasi charizmatiškumo kontekste, kaip, aišku, ir jo giminystės tipų traktuotė. „Visai įmanoma, kad griežčiausias biurokratijos tipas, kaip Napoleono atveju, kiltų tiesiog iš charizmatinio judėjimo; kiti pavyzdžiai galėtų būti visos ikifeodalinių ir feodalinių organizacijos tipų rūšys"[82].

Net modernusis demokratijos iškilimas neapsiėjo be charizmatinio elemento. „Charizmatinis principas, kuris iš pradžių buvo pirmiausiai nukreiptas į autoriteto įteisinimą, gali būti aiškinamas ir plėtojamas antiautoritarine linkme. Taip yra iš tiesų todėl, kad charizmatinio autoriteto pagrįstumas visiškai remiasi tų, kurie jam pavaldūs, pripažinimu, kuris priklauso nuo to autoriteto nuoširdumo 'įrodymo'. Kai korporatyvios grupės organizacija pamažu racionalizuojama, visiškai įmanoma, kad pripažinimas, užuot laikius jį legitimacijos pasekme, yra laikomas legitimacijos pagrindu, t. y. legitimacija tampa *demokratine*"[83].

Apie modernios Europos istorijos pabaigą Weberiui liudija charizmos įtakos sumenkėjimas ir progų, kai gali dominuoti charizmatinis autoritetas ir charizmatiniai santykiai, sumažėjimas. To priežastis yra racionalizacija, Weberio manymu, pagrindinis Europos istorijos procesas. Šitai verta palyginti su Durkheimo samprata. Jis didėjančią anomiją modernioje Europoje suvokė kaip ilgalaikio šventų vertybių nuosmukio įrodymą, nuosmukio, kurį sukėlė individualizmas ir sekuliarizacija. Individo santykis su šventybe susilpnėjo (galbūt tik laikinai) dėl šiuolaikinių materializmo ir skepticizmo doktrinų įtakos. Vis dėlto, Weberio nuomone, tiesiogine charizmos nuosmukio priežastimi derėtų laikyti ne tiek dalyvavimo sumenkėjimą, kiek organizacinę hipertrofiją, pasireiškiančią kaip kultūros ir gyvenimo biurokratizacija. Biurokratija, manė Weberis, virš visuomenės suformavo dangą, kuri gali būti

per daug stora, kad leistų prasiveržti tokioms charizmatinėms asmenybėms, apie kurias byloja praeities istorija. Ir pats mokslinio, racionalaus modernizmo būdas yra vis svetimesnis besiformuojantiems tikėjimo kontekstams ir netikėjimo plėtimuisi stabdyti, nes tik dėl to charizmatinė valdžia ir gali pasireikšti. Jeigu Weberis būtų išgyvenęs iki Hitlerio atėjimo į valdžią, be abejonės, būtų pakeitęs savo požiūrį, nes, nepaisant (o galbūt kaip tik dėl to) storo biurokratijos sluoksnio Vokietijos visuomenėje, vis dėlto buvo įmanoma, kad valdžią įgytų individas, sujungęs savo asmenyje charizmatinius pranašo, šamano ir įniršėlio bruožus, ir sudrebintų visuomenę taip, kaip istorijoje buvo pavykę tik keletui charizmatinių asmenybių.

Durkheimo šventybės neišvengiamumo ir išoriškumo pojūtis šiuo požiūriu yra patikimesnis vadovas nei Weberio labiau istorinis charizmos iškilimo ir nuopuolio, augimo ir nykimo požiūris. Be viso jų bendro giminiškumo religijos-šventybės sferai, tarp Weberio ir Durkheimo šventybės sąvokų yra vienas esminis skirtumas. Durkheimui šventybės šaknys yra kolektyvinėje visuomenėje; šventybė kyla iš nenugalimo žmonių jaučiamo poreikio iš naujo įtvirtinti jų susivienijimą grindžiančias vertybes. Tačiau galima sakyti, kad Weberiui, nepaisant aiškios visuresybės sampratos ir pabrėžtinos „rutinizuotos charizmos" kolektyviniame susivienijime svarbos, charizmos įvaizdis yra asmeniškas ir istoriniu požiūriu spazmiškas.

Antrąjį ir galbūt įtakingiausią iš Weberio religijos-šventybės panaudojimų visuomenės analizėje galima rasti jo žymiojoje studijoje *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Nedaugelis šiuolaikinio socialinio mokslo darbų turėjo tokį poveikį, paskatino tokį tyrinėjimų mastą ar sukėlė tokią kontraversiją kaip šis Weberio darbas. Jis buvo pagerbtas gausybe straipsnių, recenzijų ir knygų, „panei-

giančių" Weberio tezę. Vis dėlto nedažnai kritikai ištikimai laikėsi ribų, kurias savo argumentams ir knygoms prielaidas nustatė pats Weberis. *Protestantiškoji etika* ne skelbia — ir šitai galima daug kartų pabrėžti, — kad kapitalizmas buvo protestantizmo apskritai ir kalvinizmo konkrečiai rezultatas. Weberis buvo per daug sofistikuotas metodologas, kad ką nors panašaus sakytų apie bet kurį visuomenės elementą, materialų ar nematerialų. Tai, ką jis nuveikė savo žymioje knygoje, gali būti glaustai apibendrinta šia ištrauka:

„Mūsų analizės turėjo parodyti, kad viena iš konstitutyvių moderniosios kapitalistinės dvasios, ir ne tik jos, bet ir moderniosios kultūros dalių, — racionalus gyvenimo būdas, grindžiamas profesinio pašaukimo idėja, — gimė iš *krikščioniškosios askezės* dvasios"[84]. Ar Weberis šioje knygoje paneigia pinigų, prekybos, technologijos, politinės centralizacijos, teisinės racionalizacijos, sekuliarizacijos, prabangos ir daugelį kitų elementų, kuriais kiekvienu atskirai ir po kelis buvo siekiama paaiškinti kapitalizmo Vakaruose iškilimą? Jis to nedaro. Visi tie elementai savaip yra esminiai.

Tačiau Weberis gyveno tuo metu, kai istorinė ekonomikos mokykla ir visų pirma marksistai iš tikrųjų neigė kokių nors kitų jėgų, išskyrus materialines, įtaką Vakarų visuomenės perėjimui iš feodalinio-agrarinio į kapitalistinį-pramoninį ūkį. Argi Marxas neparodė, kad religija yra tik iliuzija, fantazijos šydas, per kurį gali būti matomos tikrosios istorijos jėgos, tačiau ji ne ką daugiau paaiškinama funkcinę arba priežastinę reikšmę turinčiais teiginiais nei vaikų prietarai? Marxui esminė motyvuojanti istorijos jėga ir specifinė Europos kapitalizmo iškilimo priežastis glūdi technologijoje arba veikiau technologijos kisme, kuris sistemos viduje virsta nepakeliamais konfliktais.

Tai, kad Weberis metė iššūkį tokiam požiūriui, žymi ne tik unikalų sociologijos vaidmenį tarp socialinių mokslų, bet ir paties Weberio mąstymo drąsą. Tačiau šiuo iššūkiu Weberis nepadarė klaidos, pakeisdamas technologiją kaip pagrindinį istorinio pokyčio akstiną religijos faktoriumi. Priešingai nei marksistai, jis nekėlė iš esmės neatsakomų absoliučios kilmės klausimų ir neieškojo tikrumo vieno faktoriaus teorijoje. Šie Weberio žodžiai tai puikiai paaiškina.

„Mūsų tyrimas galėtų būti kuklus indėlis, paaiškinantis, kaip apskritai 'idėjos' gali daryti poveikį istorijos raidai. <...> Mes stengiamės tik pabandyti aiškiai parodyti, kokia reikšmė tų religinių motyvų, kurie prisidėjo prie mūsų modernios, iš esmės 'šiapusės' kultūrinės raidos audinio, kurį supynė nesuskaičiuojama daugybė pavienių istorinių motyvų. Tad mūsų klausimas tik toks: kokius būdingus šios kultūros turinio aspektus galime *priskirti* Reformacijos kaip istorinės priežasties įtakai? <...> Kita vertus, negali būti ginama ir tokia kvaila doktrinieriška tezė, neva 'kapitalistinė dvasia' (ta prasme, kuria čia laikinai vartojame šią savoką) *galėjo* atsirasi *tik* kaip tam tikros Reformacijos įtakos rezultatas; neva kapitalizmas kaip *ekonominė sistema* yra Reformacijos kūrinys. Neįveikiama kliūtis tokiam požiūriui yra jau tas faktas, kad kai kurios svarbios kapitalistinės verslininkystės *formos*, kaip žinia, yra jau kur kas *senesnės* už Reformaciją. Mes stengiamės nustatyti tik tiek: ar religijos įtaka vaidino tam tikrą vaidmenį ir kokią įtaką turėjo religija kokybiškai formuojantis ir kiekybiškai sklindant po pasaulį 'kapitalistinei dvasiai' ir kaip ji paveikė konkrečius kapitalizmo pagrindu susikūrusios *kultūros* aspektus“[85].

Weberis giliai jautė istorinę individualią motyvaciją, lemiančią socialinį pokytį, arba, tiksliau pasakius, turėjo aštrų pojūtį, kad svarbu visiems pokytį aprašantiems tei-

giniams suteikti tokią formą, kuri būtų reikšminga tam tikrame amžiuje viešpataujančioms vertybėms, paskatoms ir reikšmės struktūroms. Kad pokyčiai technologijoje paveikė kapitalizmo iškilimą, buvo neginčytina. Vis dėlto kilo klausimas, kokiose kultūros srityse buvo galima rasti visagalius raktus, kurie paaiškintų technologinio pokyčio virsmą į žmogaus sąmonės ir elgesio sferą, apimančią giliausius individų motyvus ir impulsus. Pats savaime technologiškumas buvo nepakankamas visuomenės pokyčiams paaiškinti lygiai kaip ir grynasis utilitariškumas ar materialumas, nes istorijoje galima rasti be galo daug pavyzdžių, kai technologiniam kismui nepavyksta įsižiebti socialinėje žmonių sąmonėje ir generuoti pačios visuomenės pokyčių.

Kapitalizmas susiformavo tame amžiuje, kuriame religiniai ir moraliniai klausimai žadino ypač gilius jausmus; daug gilesnius nei moderniame amžiuje; tie jausmai buvo net stipresni nei pačiais tamsiausiais viduramžiais, kai religija kultūroje ir žmonių mąstyme turėjo universalią reikšmę, kai jai dar nebuvo metę iššūkio konvulsiški doktrininiai ginčai, prasidėję kartu su Reformacija. Jokiame kitame amžiuje nesvarstė religinių klausimų taip intensyviai, kaip amžiuje, ėjusiame iškart po Lutherio ir Calvino. Religinė ideologija septynioliktame ir daugiausia aštuonioliktame amžiuje reiškė tą patį, ką politinė ideologija reiškė po Prancūzijos revoliucijos, ypač komunistinio fanatizmo laikais devyniolikto amžiaus pabaigoje ir dvidešimtame amžiuje. Taip tikrai atsitiko tuo metu, kai pamokslininkų ir misionierių pridygo tiek, kiek Vakarų Europoje jų nebuvo galima išvysti nuo ankstyvosios krikščionybės laikų.

Weberis šitai žinojo ir tyrė religinio faktoriaus vaidmenį sąmonės būdo, kurio signalinė dalis yra kapitalizmo dvasia, formavime. Kitaip tariant, Weberis, nurody-

damas kalvinizmą, siekia „paaiškinti" ne kapitalizmą kaip visumą, bet veikiau kapitalizmo būdą, kuriame darbas, turtas ir pelnas gali būti ne tik toleruojami ir mėgstami (tai yra visais laikais galiojantis ir universalus požiūris), bet iš tiesų paversti į kažką etiškai privalomo ir moraline prasme suverenaus. Kitoje ištraukoje Weberis išdėsto jį sužavėjusios problemos esmę. Ši ištrauka gali būti suvokta kaip platesnės diskusijos dėl paradokso, jog kapitalizmo dvasia reiškėsi nekapitalistinėmis (institucine ir materialia prasme) aštuoniolikto amžiaus Amerikos gyvenimo miškuose aplinkybėmis ir, priešingai, tokios dvasios trūko turtingoje buržuazinėje Florencijoje modernios eros pradžioje.

„Kaipgi toks, geriausiu atveju tik doroviškai toleruojamas, elgesys tapo 'profesiniu pašaukimu', kaip jį suprato Benjaminas Franklinas? Kaip istoriškai paaiškinti, kad tuometinio pasaulio kapitalistinės raidos centre — XIV a. ir XV a. Florencijoje, kuri tuo metu buvo visų didžiųjų pasaulio politinių jėgų pinigų ir kapitalo rinka, — doroviškai abejotinas arba tik pakenčiamas dalykas buvo tai, kas provincialioje smulkiaburžuazinėje Pensilvanijoje XVIII a. buvo doroviškai pagirtinas, netgi privalomas gyvenimo būdas, nors ten ekonomikai vien dėl pinigų stokos nuolat grėsė grįžimas prie natūrinių mainų, ir nebuvo nė pėdsako didesnių pramonės įmonių, o buvo tik pradinės bankų užuomazgos? Kalbėti šiuo atveju apie 'materialių' santykių atspindį 'idealiame antstate' būtų tikra nesąmonė"[86].

Aišku, kad tai buvo kalvinistinė pašaukimo idėja, tik sumažinta iki jos esmingiausio turinio — nenukrypstamai siekdamas turtų ar veikiau kapitalo, atsiduodamas asmeninio kuklumo priesakams, pasišvęsdamas tai materialiai veiklai, per kurią vieną reiškiasi malonė — šiais būdais kaip ir tiesiogiai ir betarpiškai tikėdamas Dievą —

individas tarnauja Dievui ir išpildo ne mažiau dievišką savo nukreiptumu į ekonominius dalykus pašaukimą. Lengvai sutiksime, kad viename šiame teiginyje kyla keblumų dėl kai kurių pagrindinių Weberio tezės aspektų. Leo Straussas teigė, kad „daugiausia, ką Weberis galėjo pagrįstai siekti įrodyti, yra tai, kad kalvinistinės teologijos iškraipymas ir išsigimimas prisidėjo prie kapitalizmo dvasios iškilimo. Tik šios lemtingos išlygos dėka jo tezė bent apytikriai gali būti priderinta prie faktų, kuriuos jis nurodo... Tawney teisingai pažymėjo, kad kapitalistinis puritonizmas, kurį tyrinėjo Weberis, buvo vėlyvasis puritonizmas, kuris jau buvo susitaikęs su 'pasauliu'"[87].

Tai gali būti tiesa, ir galbūt buvo neišvengiama, kad Weberis, ėmęs cituoti iš ankstyvųjų kalvinistų praktinės etikos, jų priesakams turėjo suteikti tam tikrą priežastinę pirmenybę, kuri yra svetima jo knygoje skelbiamam ketinimui, kaip jau buvo minėta, parodyti, kad „vienas iš pagrindinių kapitalizmo dvasios elementų <...> gimė iš krikščioniškojo asketizmo dvasios"[88]. Pagaliau kas nėra bent kokia nors prasme nustumiamas į šalį didžiosios idėjos varomosios jėgos? O Weberio idėja iš tiesų buvo didžioji.

Ieškoti socialinės sistemos (kapitalizmo) priežasčių ne jame pačiame — tą darė daugelis kitų, vedami tęstinumo idėjos, — o skirtingoje sistemoje (protestantizme), savaime buvo pažymėtinas laimėjimas, turint galvoje evoliucinių ir endogeninių pokyčio teorijų Weberio laikais universalumą. Toliau. Reikalavimas, kad pokytis visuomenėje nusileistų iš panoraminio bendrumo lygio į sritį, kurioje formuojami tikrieji elgesio motyvai tik vertybių, kurios pokyčio metu labiausiai audrina jausmus, dėka, taip pat buvo svarbus Weberio indėlis. Pagaliau visą kapitalizmo iškilimo sritį tirti tikrame palyginamajame kontekste tais dar tebeviešpataujančio vienakrypčio developmentalizmo laikais, kai „palyginamasis metodas" paprastai buvo

suprantamas tiesiog kaip priemonė iliustruoti evoliucijos fazes vienoje progresijoje, kaip Marxo ir Spencerio teorijose, buvo unikalus sumanymas.

Weberis pats nemanė, kad jis išsėmė temą savąja religine perspektyva. Knygos pabaigoje jis teigia: „Tolesnis mūsų uždavinys būtų parodyti, kokią reikšmę... asketinis racionalizmas turėjo ir socialinės politinės etikos turiniui, vadinasi, socialinių bendrijų, pradedant sektantų būreliais ir baigiant valstybe, organizacijai ir funkcijoms. Toliau reikėtų išanalizuoti asketinio racionalizmo santykį su humanistiniu racionalizmu, su jo gyvenimo idealais ir kultūrine įtaka; be to, jo ryšius su filosofinio ir mokslinio empirizmo raida, su technikos plėtra ir su dvasinėmis kultūros gėrybėmis. Galų gale reikėtų istoriškai ištirti šio racionalizmo tapsmą nuo jo užuomazgų viduramžiais iki jo transformavimosi į grynąjį utilitarizmą visur, kur paplito asketinis religingumas. Tik šitaip galima būtų nustatyti asketinio protestantizmo kultūrinės reikšmės mastą ir palyginti jį su kitais plastiškais moderniosios kultūros elementais“[89].

Ir paskutiniame knygos paragrafe Weberis rašo: „Mat modernus žmogus, netgi būdamas kuo geriausios valios, paprastai nepajėgia įsivaizduoti, kokią iš tikrųjų didelę įtaką darė religinės idėjos žmonių gyvenimo būdui, kultūrai ir nacionaliniam charakteriui. Bet tai nereiškia, kad mes ketiname vienpusišką 'materialistinę' kultūros ir istorijos interpretaciją pakeisti tokia pat vienpusiška spiritualistine interpretacija. Abi jos yra vienodai galimos, bet jos vienodai mažai padeda istorinei tiesai, jeigu pretenduoja ne parengti tyrimą, bet jį užbaigti“[90].

Pamaldumo funkcija — Simmel

Pamaldumas turi iš esmės tą pačią reikšmę Simmelio veikaluose, kaip ir šventybė — Durkheimo, o charizma —

Weberio darbuose. Kaip ir šios dvi sąvokos, pamaldumas išreiškia įsitikinimą, jog visapusiškas socialinių reiškinių supratimas yra negalimas kitaip, kaip tik pripažįstant nekintamą ir neredukuojamą religinio impulso vaidmenį.

Savo bendrame sociologijos apimties ir metodo aptarime Simmelis duoda aiškiai suprasti, kad socialinė ir religinė sritys yra glaudžiai susijusios. Čia jis atkreipia dėmesį į tą faktą, kad „socialdemokratinės darbininkų sąjungos nariai savo įprastiniame tarpusavio bendravime gali demonstruoti tuos pačius bruožus", kurie yra specifinėje religinėje organizacijoje. Iš tikrųjų jo pagrindinis argumentas šioje diskusijoje yra skirtas religijos tyrėjams — priminti jiems, „kad religinis elgesys nepriklauso išskirtinai nuo religinių turinių, bet yra bendroji žmogiško elgesio forma, realizuojama ne tik transcendentalinių objektų, bet ir kitų motyvų stimulo dėka"[91], motyvų, kylančių iš bendruomenės, autoriteto ir statuso. Tačiau neabejotina, kad Simmelis laikosi dvipusio eismo gatvės principo, ir šitai išaiškėja būtent jo pamaldumo prigimties tyrinėjime.

Simmelis teigia, kad yra „autonominės religinės vertybės" visose ilgalaikėse socialinėse būsenose ir santykiuose. Iš tiesų tik dėl šių autonominių religinių vertybių, įsikūnijusių socialiniuose santykiuose, „pagrindinė religinė nuotaika įgauna tam tikrą formą, kurios transcendentalinis laipsniškumas ir objektyvacija atskleidžia bendrą religinių objektų reikšmę". Trumpai tariant, Simmelis gina ne natūralų ryšį tarp „socialumo" ir „religiškumo"; veikiau jis ragina pačiame socialume kaip pačios jo esmės elementą įžvelgti religinį faktorių[92].

„Klusnaus vaiko ryšys su tėvais, uolaus patrioto su savo tėvyne ar tokio pat entuziastingo kosmopolito su žmonija; darbininko ryšys su savo klase, besiveržiančia į priekį, ar kilmingojo, įsisąmoninusio savo rangą, ryšys su

aristokratija; nugalėtojo santykis su užkariautoju ar gero kareivio ryšys su savo armija — visi šie įvairiausio turinio ryšiai tuomet, kai turimas omenyje jų psichinis aspektas, iš tikrųjų gali pasižymėti bendra savybe, kurią turėtume vadinti religiniu raktu"[93].

Šiuose santykiuose — pavyzdžiui, žmogaus santykyje su Dievu, bažnyčia ir dvasininkija, — „keistai susipina nesavanaudiškas atsidavimas ir troškimas, nuolankumas ir pakili nuotaika, jausminis betarpiškumas ir dvasinė abstrakcija". Būtent šie emociniai elementai, teigia Simmelis, sudaro tai, kas paprastai vadinama religine proto struktūra. „Kadangi pats faktas, jog jie yra religiniai, suteikia jiems atspalvį, atskiriantį juos nuo santykių, pagrįstų aiškiu egoizmu, gryna įtaiga, išorinėmis ar moralinėmis galiomis"[94]. Čia aiškiai regime tą patį utilitarinės, individualistinės-racionalistinės filosofijos atsižadėjimą, kurį patyrėme sociologinėje tradicijoje nuo Comte'o ir Tocqueville'io. Būtent šiame diskusijos etape Simmelis identifikuoja pamaldumo sąvoką.

„Ši ypatinga emocinė mąstymo struktūra galbūt gali apskritai būti apibrėžta kaip *pamaldumas*. Pamaldumas yra sielos emocija, kuri virsta religija, kai tik ji projektuoja save į specifines formas. Čia reikia pažymėti, kad *pietas* reiškia pamaldžią nuostatą tiek dėl žmogaus, tiek dėl Dievo. Pamaldumas, kuris yra religingumas kvazi-nepastovioje būsenoje, nebūtinai turi peraugti į stabilią elgesio dievų atžvilgiu formą, t. y. religiją"[95].

Kas Weberiui yra charizmatiniai individai, tas Simmeliui yra „pamaldūs žmonės, kurie nenukreipia savo pamaldumo į jokį dievą, t. y. tą reiškinį, kuris yra jų pamaldumo objektas; jų prigimtis yra religinė be religijos"[96]. Tokie žmonės gali suteikti „nereliginiams" objektams ir ryšiams religinį pobūdį. „Mes vadiname jį „religiniu", nes autonominis objektas, atsiradęs iš jo paties, iš tikrųjų yra

kaip egzistuojančios religijos objektas, kaip impulsų, nuotaikų ir poreikių, kurie išauga šiomis sąlygomis iš empirinės, socialinės medžiagos, parazitinė kultūra"[97].

Be pamaldumo ir be religinio tikėjimo, kurį sužadina pamaldumas, visuomenė būtų neįmanoma. Šia prasme Simmelis neiškrypsta iš pagrindinės sociologijos tradicijos. Tolesnė ištrauka glaustai apibendrina jo požiūrį į religijos vaidmenį visuomenėje.

„Taip ilgai niekas nepažvelgė giliau, nei siekia individuali religinio tikėjimo reikšmė, į jo grynai socialinę prasmę; tačiau aš esu įsitikinęs, kad be jo visuomenė, kokią mes ją matome, negalėtų egzistuoti. Mūsų nenukrypstantis tikėjimas žmogiška būtybe ar kolektyvu be jokių įrodymų, dažnai priešingai visiems įrodymams, yra vienas iš tvirtų saitų, kurie išlaiko visuomenę kartu. Nuolankus paklusnumas dažnai nėra nei pagrįstas pozityviu kito teisės ir viršenybės pažinimu, nei įsišaknijęs kaip meilės ar asmeninės traukos santykis, veikiau jis yra įsišaknijęs tame 'tikėjime' valdžia, nuopelnais, kito neįveikiamumu ir gerumu — tikėjimu, kuris nėra tik teorinė hipotezė, bet yra labai ypatingas dvasinis žmones valdantis reiškinys"[98].

7

SUSVETIMĖJIMAS

Susvetimėjimo samprata

Nėra nieko keisto, kad moralinio suirimo ir socialinio susvetimėjimo užuominų galima rasti tuose pačiuose devyniolikto amžiaus raštuose, kurie iškėlė bendruomenės viziją. Abi sąmonės būsenos linkusios išaugti iš bendro dirvožemio, kaip ir atsitiko istorijos eigoje. Bet kuri socialinė tvarka — ar tai būtų po Peloponeso laikų Atėnai, ar šv. Augustino Roma, ar Prancūzija po Revoliucijos, — kurią yra apėmę konvulsiški pokyčiai, vertybių kaita ir dvasinė nežinomybė, neišvengiamai skatina susidomėti, viena vertus, bendruomene, o, kita vertus, irimu ir susvetimėjimu.

Susvetimėjimas kaip ir bendruomenė yra viena iš pagrindinių devyniolikto amžiaus minties perspektyvų — literatūroje, filosofijoje, religijoje, taip pat ir sociologijoje. Tocqueville'is, Burckhardtas, Dostojevskis, Kierkegaard'as, Weberis — tai tik keletas iš daugelio — jie visi regėjo praeitį, dabartį ir ateitį taip, kaip iš esmės būtų nesuprantama Švietimo, iš tiesų viso Proto amžiaus žmonėms. Būtent ypatinga devyniolikto amžiaus didžios minties dvasia lėmė, kad tomis pačiomis aplinkybėmis, kurios Švietimo amžiuje žadėjo, pirmą kartą istorijoje, žmogų apšviesti tikros laisvės ir racionalios tvarkos šviesa, imta įžvelgti socialinio nuosmukio ir individualaus susvetimėjimo galimybes.

Susvetimėjimo idėja aš laikau tai, kas gerokai pranoksta marksistinį šio žodžio vartojimą, iš tikrųjų buvusį pagrindiniu kanalu, kuriuo pats šis žodis pasiekė dvidešimto amžiaus raštus. Marxo požiūris į žmogaus santykį su socialine tvarka, kaip parodysiu šiame skyriuje vėliau, turi daugiau bendrumo apskritai su Švietimo požiūriu, negu su tuo, ką turėjo galvoje tokie mąstytojai, kaip Tocqueville'is, Weberis, Durkheimas ir Simmelis, būtent šie protai yra daug labiau atsakingi už žodžio „susvetimėjimas" vartojimo dvidešimtame amžiuje *turinį.*

Susvetimėjimu aš laikau tai, kas siekia giliau nei paprastas nepasitenkinimas esamomis socialinėmis sąlygomis. Tokios socialinės sistemos, kaip kapitalizmas, atmetimas, netgi kategoriškas atmetimas, nebūtinai turi būti susvetimėjusio proto atspindys, kaip yra su revoliucine veikla. Taigi manau, kad Švietimo nebūtų galima kvalifikuoti kaip susvetimėjusio amžiaus jokia šiais laikais kotiruojama prasme, nors tuo metu vyravusiai institucinei tvarkai jo opozija buvo beveik visuotinė. Kad ir kokia būtų buvusi jų panieka krikščioniškoms ir feodalinėms vertybėms, dauguma *philosophes* laikėsi visuotinio požiūrio į žmogaus prigimtį, tikėjo humaniškumu ir proto galimybėmis, išlaisvinus protą iš instituciškai nulemtų netobulumų, ir visa tai sukūrė tikėjimo rūšį, kurią itin puikiai aprašė Carlas Beckeris.

Mano nuomone, devyniolikto amžiaus sociologinėje mintyje galima rasti dvi fundamentalias ir išskirtines susvetimėjimo perspektyvas. Pirmoji remiasi susvetimėjusio individo samprata, o antroji — susvetimėjusios visuomenės vaizdu.

Pirmojoje perspektyvoje regime šiuolaikinį žmogų be šaknų, vienišą, be saugaus statuso, atskirtą nuo bendruomenės ar kurios nors kitos sistemos, turinčios aiškų moralinį tikslą. Susvetimėjimas vyrauja visur — atitolimas

nuo kitų žmonių, nuo darbo, nuo vietos ir net nuo paties savęs. Neturėdamas savyje proto ir stabilumo išteklių, žmogus jaučia, kad šiems ištekliams kyla grėsmė ir kad jis pats yra, kaip sakoma, metafiziškai izoliuotas. Kentėdamas labiau nei džiaugdamasis dėl išlaisvinimo, kurį jam suteikė istorija, individas yra nepajėgus organizuoti pasipriešinimo, kuris yra būtinas, norint sutarti su pasauliu ir su savimi. Šiame požiūryje nebelieka istorinio racionalistinio įsitikinimo, kurio pakaktų individo prigimčiai. Individo išlaisvinimo iš tradicijos kaina gali būti, kaip patyrėme, prarasta individualybė, regima savižudybėse, beprotybėje, robotizacijoje ir kitose patologinio nukrypimo nuo asmenybės normos forma. Renesanso sekuliarizmas atėmė iš žmogaus jo dievišką prigimtį, tačiau paliko jam jo orumą. Dabar, manoma, modernizmo jėgos gresia net ir žmogaus orumui, sumenkindamos žmogaus dvasią ir įtaką. Bendruomenės praradimas jį izoliuoja, o gausybė institucijų ir organizacijų, užuot parėmusios jo būtį, tik sustiprina susvetimėjimo procesą — suskaidydamos žmogų į mechaniškus vaidmenis, kuriuos jis priverstas atlikti, kai nė vienas iš jų nepaliečia jo sielos vidaus, bet visi jie atskiria žmogų nuo jo paties, palikdami jį, taip sakant, egzistencinės stokos būsenoje.

Antroji perspektyva yra artimai susijusi su pirmąja, tačiau jos akcentas visai kitas. Čia pabrėžiama visuomenė, tauta, bendroji valia. Šioje perspektyvoje šiuolaikinė visuomenė yra nepasiekiama dėl jos nutolimo, grėsminga dėl jos griozdiškų organizacijos struktūrų, beprasmė dėl jos beasmenio sudėtingumo. Kultūra, seniau buvusi aktyvi, dabar laikosi atokiai, stokodama to, ką Burke'as vadino žmogaus dvasios „užeigomis ir poilsio vietomis". Visa demokratinė-pramoninė santvarka, kurios atėjimas buvo ir tebebus šlovinamas modernizmo apaštalų nuo Benthamo iki Lenino, nuo Mančesterio iki Maskvos, šioje

perspektyvoje regima kaip tokia, kurioje kyla grėsmė esminėms kultūros versmėms, kurioje politinis autoritetas, užuot pasireiškęs per išsvajotąją bendrąją valią, reiškiasi spektre, kurios vienas kraštutinumas yra plebiscitarizmas, o kitame — centralizuota biurokratija. Masinė nuomonė nugali skonio ir sprendimo discipliną; šiurkšti ir kurtinanti fabrikų tvarka įveikia kaimo ritmus; visuomenės racionalizacija išsigimsta į uniformizaciją; ir svarbiausios Europos kultūros vertybės — garbė, ištikimybė, draugystė — išgaruoja nuo mirtino objektifikacijos svorio.

Progreso inversija

Susvetimėjimas, suvokiamas kaip sociologinė būsena, yra progreso ir racionalistinio individualizmo idėjos antitezė — antitezė ir taip pat inversija, nes išvados dėl žmogaus ir visuomenės, kurių priėjo susvetimėjimo sociologai, remiasi tų pačių prielaidų, kurios parėmė progreso ir individualizmo idėją, inversija.

Du šimtmečius dominuojanti istorijos filosofija Vakarų Europoje buvo progresyvi. Aišku, buvo ir išimčių. Net Prancūzijos Švietime — taip dažnai laikomame universalaus optimizmo scena — iškildavo abejonių dėl to, ko galima laukti tolimesnėje ateityje. Kadangi jos prieštaraudavo daugumos filosofinių racionalistų nuo Bacono ir Descartes'o septyniolikto amžiaus pradžioje, Condorcet ir Benthamo aštuoniolikto amžiaus pabaigoje iki Marxo ir Spencerio devynioliktame amžiuje pažiūroms, šios atsitiktinės abejonės buvo nereikšmingos. Fontenelle'is 1688-aisiais rašė: „Žmonės niekada neišsigims ir niekada nebus galo žmogiškos išminties augimui ir plėtotei"[1]. Kitame amžiuje ši išvada buvo perimta iš tos žinojimo srities, kurioje ją vertino tik vienas Fontenelle'is, ir perkelta į platesnę ir amorfiškesnę institucijų, įstatymų ir žmogiš-

kos laimės sferą. „Didžioji žmonijai būdinga protų nelygybė... priklauso tik nuo skirtingo žmonėms prieinamo išsilavinimo",[2] — rašė Helvetius, ir žmogaus protui bei gerai valiai reformų ir švietimo darbai dėl to galėjo atrodyti išlaisvinantys — išlaisvinantys iš klaidų ir prietarų grandinių. „Kaip puikiai apskaičiuojamas ir numatomas yra šis žmonijos paveikslas, — teigė Condorcet, — žmonijos, laisvos nuo visų tų grandinių, apsaugotos nuo atsitiktinumo, kaip ir nuo jos progreso priešų valdžios, tvirtais ir užtikrintais žingsniais siekiančios tiesos, dorybės ir laimės! Filosofas gėrisi šiuo reginiu, padedančiu jam pasiteisinti dėl klaidų, nusikaltimų ir neteisybių, kurios vis dar tebeteršia žemę ir kurių auka jis pats neretai tampa. Būtent kontempliuodamas šį reginį, filosofas gauna atlygį už savo pastangas, ginant laisvę ir siekiant proto pažangos"[3]. Tai yra žymioji Condorcet dešimtosios ir, jo manymu, neišvengiamos žmogaus galutinio progreso, pereinant iš barbarybės į žinojimą, demokratiją ir laimę, stadijos santrauka.

Devynioliktame amžiuje Augustas Comte'as skelbė, kad „gerėjimas yra neabejotinas kaip ir vystymasis, kurio dėka jis yra galimas". Progresas Comte'ui yra fundamentalus socialinės dinamikos dėsnis[4]. Marxas su tokiu pačiu pasitikėjimu minėjo visuomenės vystymosi dėsnius, „su geležiniu būtinumu vedančius prie neišvengiamų rezultatų". Marxas niekada neabejojo progreso neišvengiamumu visose tautose, žengiančiose į socializmą[5]. O Herbertas Spenceris rašė: „Taigi progresas nėra atsitiktinumas, bet būtinybė. <....> Taip pat tikrai kaip medis, vienas stovėdamas, yra didelis <...>. Žmogaus sugebėjimai turi būti taip suformuoti, kad jie visiškai atitiktų socialinę būseną; taip pat tikrai turi išnykti tai, ką mes vadiname blogiu ir nemoralumu; taip pat tikrai žmogus turi tapti tobulu"[6].

Tik buvo per daug lengva, turint omenyje šį tikėjimą progresu ir dar fundamentalesnį tikėjimą istorinio vystymosi vienove ir neišvengiamumu, padaryti išvadą, kad tokie reiškiniai, kaip industrializmas, technologija, urbanizmas ir racionalizacija, buvo neklaidingi gerovės ženklai, ir kad tolesniame šių reiškinių vystymesi ir sklaidoje glūdi didžioji ateities viltis. Kad ir kokie būtų skirtumai tarp Comte'o, Marxo ir Spencerio, šiuo požiūriu nesutarimų nebuvo. Jų istorinėje etikoje praeitis buvo lygi blogiui, dabartis — gėriui, o ateitis — tam, kas yra geriausia. Tikėjimas progresyvaus vystymosi dėsniu jiems ir, žinoma, daugeliui kitų Didžiosios vilties amžiuje šią sampratą padarė tikrą.

Tačiau tuo, kad progresas apibendrina vyraujančią devyniolikto amžiaus nuotaiką, ši istorija dar nesibaigia. Kartu su progreso perspektyva, iš tikrųjų jos šešėlyje, susiformavo kitas požiūris į Vakarų vystymosi prigimtį ir galimą pabaigą; požiūris, kuris iš identiškų to, kas radosi — masinės demokratijos, technologijos, racionalizmo, sekuliarizmo ir t. t., — prielaidų kildino priešingas išvadas — buvo įžvelgiama ne politinė laisvė, bet masių įvesta tironija; ne individuali autonomija, bet liguista izoliacija; ne sąmonės racionalizmas, bet dvasios racionalizacija; ne pasaulietinis išsilaisvinimas, bet sterilus atkerėjimas.

Tai, ką regime, pradedant konservatoriais ir jų bendro nepasitikėjimo modernizmu, yra tragiška pažiūra į gyvenimą, išskleistą laiko perspektyvoje. Ši pažiūra pateikia melancholišką ateities prognozę ne remdamasi svetimais, išoriniais faktoriais, bet pačia istorijos esme, tomis pačiomis jėgomis, kurias racionalistai sveikino kaip daug žadantį išsilaisvinimą ir naują proto imperiją. Šiuo požiūriu istorija suvokiama kaip periodiškai apimama gilių moralinių krizių, kurios priešingai, nei teigė neišvengiamo progreso mąstytojai, pačios automatiškai neišsisprendžia, ta-

čiau išlieka, kad temdytų ir išjuoktų žmogaus pasaulietinio išganymo viltis.

Konservatyvaus nepasitikėjimo modernia Europos plėtote pavyzdžiu galėtume laikyti Bonaldą. „Artėjame prie didžiosios socialinio pasaulio vystymosi fazės. Revoliucija, kuri kaip ir visos revoliucijos kartu buvusi ir religinė, ir politinė, buvo bendrųjų dėsnių, užtikrinančių visuomenės išsaugojimą, rezultatas ir turėtų būti palyginta su baisia, bet sveika krize, kurios dėka gamta išrauna iš socialinio kūno tuos ydingus principus, kurie sužėlė dėl valdžios silpnumo, ir grąžina jam sveikatą ir naują energiją“[7].

Ar ši krizė bus atgimusios Europos pagrindas, ar atstatys jos esminius šeimos, korporacijos, bažnyčios ir socialinės klasės pamatus, išstumdama iš savęs toksinius individualizmo ir sekuliarizmo elementus? Bonaldas mano, kad tokia galimybė yra, bet ne daugiau. Revoliucijos sukeltas siaubas ir politinio autoriteto atkūrimas siūlo bent jau galimybę, kad „ateistinė žmogaus religinio ir politinio suverenumo dogma <...>, tas kiekvienos revoliucijos principas ir visų blogybių, kurios slegia visuomenę, gemalas“[8], kitose Europos šalyse, kuriose jis įsišaknijo, bus išnaikintas tų šalių vyriausybių. Iš čia konservatoriams būdinga negailestinga religinio, šeimos, ekonominio, politinio autoriteto gynyba.

Tačiau tai nėra visiškai tikra. Žlugimo ir korupcijos embrionai, kuriuos paskleidė infekcija Prancūzijoje, jau įsismelkę į Europos kūną. „Anarchija buvo nuvainikuota, o ateizmo kariuomenė — sumušta; tačiau pats precedentas išlieka po to, kai šis pasisekimas ir principai išlaiko precedentą. Išaugo autoriteto nekenčianti karta, nebežinanti savo pareigų, karta, kuri ateinančioms kartoms perduos lemtingą daugybės pateisintų klaidų ir žalingos nebaudžiamų nusikaltimų atminties tradiciją. Netvarkos

priežastys, kurios visados glūdi visuomenės širdyje, anksčiau ar vėliau atkartos savo siaubingas pasekmes, jei tik autoritetas, įsikūnijęs skirtingose visuomenėse, šios nuodugnios naikinimo sistemos nepakeičia savo neribotomis konservavimo galiomis. <...> Ši išdidumo ir revoliucijos dvasia, kuri pažabota, tačiau niekada iki galo nesunaikinta, nuolatos išliekanti visuomenėje, nes ji visad gyva žmoguje, kariaus abi puses naikinantį ir atkaklų karą iki pabaigos visuomenės prieglobstyje kaip ir žmogaus širdyje"[9].

Reikia pabrėžti, kad visi šie reiškiniai nebuvo jokio laikino pamišimo, jokio sunaikinimo plano padariniai. Jie yra giliai įsišakniję šiuolaikinėje Europos istorijoje. „Iki šešiolikto amžiaus gyvenimas Europoje buvo grindžiamas dviem didžiaisiais monarchijos ir krikščioniškosios religijos principais. Šešioliktame amžiuje vyko didžioji religinė schizma, kurios neišvengiamas rezultatas buvo didysis politinis lūžis". Iš jų abiejų kilo, viena vertus, vis didėjanti centralizacija ir, kita vertus, moralinė anarchija. „Taip Europoje prasidėjo kova, kuri galbūt niekada nesibaigs"[10].

Esminis susvetimėjimo požiūris į istoriją yra nuolatinio tragiško konflikto tarp gėrio ir blogio pojūtis; konflikto, kuris konservatoriams reiškė kovą tarp senos ir naujos tvarkos, kai senosios tvarkos pralaimėjimas buvo beveik iš anksto nuspręstas. Antai Carlyle'is rašė apie „didžiulę kovą visame visuomenės audinyje; neribotą atkaklų Naujo ir Seno konfliktą". Kaip ir Burke'as, iš kurio jis perėmė daugelį savo kanonų apie tai, kas teisinga ir neteisinga, Carlyle'is suvokė Prancūzijos revoliuciją kaip vieną iš įsikūnijimų to, ką Burke'as vadino „dusliu požeminiu gaudesiu", gresiančiu „visuotiniu žemės drebėjimu politiniame pasaulyje". Prancūzijos revoliucija, teigia Carlyle'is, „buvo ne galingo judėjimo šaltinis, o jo atžala". Visa tai, ką žadėjo progreso apaštalai, buvo galima pamatyti virs-

tant aukštyn kojom, o tai žlugdė humanitarų viltis. Politinis racionalizmas, rašo Carlyle'is, įgijo plačiai paplitusio „didžiulio susidomėjimo paprastais politiniais susitarimais" formą. Jis kalba apie atsiradusį „naują amatą", abstraktaus kodo darymo amatą, ir beveik tais pačiais žodžiais, kuriuos Weberis vartojo amžiaus pabaigoje, rašo apie „tamsiuosius bruožus", kurie patvirtina „tikėjimą mechanizmu", tokį, kuris sumaišo herojiškumą su paprastu krumpliariškumu ir mechaniškumu. Būtent iš savo amžiaus diagnozės Carlyle'is atsisuko į charizmatinių istorijos figūrų garbinimą. Didysis žmogus buvo desperatiška Carlyle'io viltis amžiui, kuriame Europos istorijos pažadas buvo sunaikintas.

Burckhardtas vėliau rašė: „Nieko nesitikiu iš ateities. Yra įmanoma, kad mums dar duota keletas pakenčiamų dešimtmečių, panašiai kaip Romos imperijos laikais. Mano nuomone, demokratai ir proletarai turės pasiduoti vis šiurkštesniam despotizmui, net jeigu jie priešintųsi iš paskutiniųjų, nes šis puikus amžius yra tinkamas viskam, tik ne tikrai demokratijai"[11]. Laiške jis žengė dar toliau. „Ilgą laiką jaučiau, kad mes artėjame prie tikros demokratijos ir absoliutaus despotizmo alternatyvos be teisės ir įstatymų. Šiame despotiškame režime daugiau nebevaldys dinastijos, nes jos yra per daug minkštos ir kilniaširdės. Naujosios tironijos bus karo vadų, kurie vadins save respublikonais, rankose. Vis dar nenoriu įsivaizduoti pasaulio, kurio valdovai bus visiškai abejingi teisei, gerovei, pelningam darbui, pramonei, kreditui ir kt. ir kurių valdymas bus absoliučiai žiaurus"[12].

Kaip matysime, šiuo pesimizmu ateities atžvilgiu gana ryškiai nusidažę Tocqueville'io, Weberio ir Durkheimo veikalai, iš jų kyla daugiau nei menkas įtarimas, kad Vakarai ateityje išgyvens sunkius laikus, kuriuos lems jėgos, devynioliktame amžiuje laikytos progresyviomis.

Individualizmo inversija

Sociologinis susvetimėjimas, būdamas progreso antitezė ir inversija, kartu yra ir individualizmo antitezė ir inversija. Pradedant Baconu ir Descartes'u septynioliktame amžiuje ir Shaftesbury'iu, Condillacu ir Rousseau aštuonioliktame, iki Marxo bei Spencerio devynioliktame amžiuje, žmogaus prigimties įvaizdį sudarė trys esminiai elementai: įgimtumas, potencialus gerumas ir ilgalaikis nesuardomumas. Nuo pirmojo elemento priklausė „karteziškas" ar „niutoniškas" akcentas teiginyje, kad tai, kas fundamentalu ir lemtinga žmogui, kyla labiau iš to, kas yra žmogaus viduje — iš instinkto, pojūčio, vidinių egoistinio intereso impulsų arba altruizmo, — negu iš socialinės struktūros ir konvencinės moralės. Antrasis teigė, nors ir su kartais pasitaikančiais būgštavimais, kurių apstu Voltaire'o arba Diderot veikaluose, kad tuomet, kai išorinės tikėjimo ir proto pagedimo priežastys bus pašalintos iš žmogaus aplinkos — kunigystė, feodalizmas, neišmanymas, — į paviršių iškils žmogui ir žmonijai įgimtas gerumas (blogiausiu atveju, neutralumas). Trečiasis teiginys, dažniausiai kylantis iš pirmų dviejų, skelbė, kad, turint omenyje žmogui įgimtą protą ir moralinius jausmus, blogų institucijų pasekmės bus tik laikinos, kad nesvarbu, koks būtų žmogaus, kaip kunigo, kareivio, valstiečio ar kilmingojo, nuvertinimas, žmogus *kaip žmogus* išsaugos savo esmės pagrindą per visas istorijos staigmenas.

Nuo Bacono *Esė* ir *Naujojo Organono* iki Benthamo *Pastabų apie vyriausybę* racionalistinė tradicija itin pabrėžė intelektualinio išsivadavimo ir atsiskyrimo nuo įsteigtos tradicijos ir bendruomenės tikslus. Kodėl šitai neturėtų būti pabrėžta? Kas galėjo atrodyti labiau efemeriška už ilgą monarchijų, klasių ir kunigystės kodų, kurie buvo įprastos istorijos — konvencinės istorijos — medžiaga,

seką? Ir kas galėjo atrodyti labiau stabilu ir pastovu už žmogų, prigimtinį žmogų su jo nepanaikinamais instinktais — aistromis ir jausmais, kaip jie paprastai buvo vadinami aštuonioliktame amžiuje — ir, aišku, jo neabejotiną įgimtą proto sugebėjimą? Iš tiesų pirmasis uždavinys to, ką Proto amžius vadino įvairiai — „prigimtine", „numanoma" arba „hipotetine" istorija (priešinga konvencinei istorijai), — buvo išaiškinti prigimtinio žmogaus ir prigimtinės tvarkos tikrovę, „faktus atidedant į šalį", kaip sakė Rousseau, nors neretai ir likdavęs nesuprastas, ir sutelkiant dėmesį į tai, kas amžina ir universalu. Didžiuosius septyniolikto ir aštuoniolikto amžių filosofus domino labiau prigimtinė tvarka, o institucinė tvarka jiems buvo svarbi tik polemine ir kritiška prasme. Aštuoniolikto amžiaus racionalistų uždavinys, kuris vienija tokius kitais požiūriais skirtingus veikalus, kaip *Visuomenės sutartis*, *Tautų turtas* ir *Pastabos apie vyriausybę*, buvo iškirsti brūzgynus to, kas buvo *tariamai*, ir to, kas buvo *iš tikrųjų*.

Pakankamai aišku, ir neretai buvo pažymima, kad racionalistai nesąmoningai prigimčiai ir prigimtiniam žmogui priskyrė požymius, apvalytus nuo tam tikrų pamėgtų aplinkinės socialinės tvarkos sferų. Kaip Lutheris ir Calvinas suvokė savo tyrą ir geraširdį tikintįjį geriausių ilgos krikščionybės tradicijos jau suformuotų modelių pagrindu, siūlydami tik pašalinti krikščionybės „piktybinius auglius" — popiežiaus instituciją, sakramentus, vienuolynus, ekleziastinius teismus, — taip aštuoniolikto amžiaus racionalistai siekė matyti žmoguje, prigimtiniame žmoguje, geriausių paveldėtos institucinės tvarkos savybių distiliaciją.

Devyniolikto amžiaus filosofai, pradedant Lamennais ir Comte'u, mėgo pabrėžti, kad moralinės savybės, kurias Rousseau priskyrė savajam prigimtiniam doram ir protingam žmogui, užuot buvusios įgimtos žmogiškoms

būtybėms, buvo civilizacijos amžių ir, konkrečiau, pilietiškumo, etiketo, įsišaknijusio ne prigimtyje, bet krikščionybėje ir feodalizme, rezultatai.

Kaip racionalistinis žmogaus įvaizdis buvo nesąmoningai apvalytas nuo žmogiškųjų būtybių elgesio ir jausmų, kuriuos suformavo tradicinė socialinė tvarka, taip buvo apvalytas ir racionalistinis visuomenės įvaizdis. Voltaire'ui, kaip rašė Charlesas Frankelis, „proto veikalai galų gale turi sudaryti kertinį akmenį šiame amžiuje, nes jie nulėmė visa, kas išliko šiam amžiui pasibaigus. Voltaire'o tikėjimas progresu pagaliau rėmėsi šiuo įsitikinimu, kad menai ir mokslai turėjo didžiausią išlikimo galią... Voltaire'as, žinoma, nelaukė, kad progresas pasibaigtų aukso amžiumi: žmonės išliktų žmonėmis ir nelaimės tebeslėgtų juos visais laikais. Tačiau pramonė ir proto menas nuolat tobulėtų, blogybės ir prietarai būtų nuosekliai mažinami, ir filosofija, vis labiau išplisdama, suteiktų žmonėms daugiau paguodos“[13]. Tarp *kultūros*, kuria Voltaire'as žavėjosi Liudviko XIV laikais, ir *institucijų*, kuriose ji reiškėsi, buvo gyvas santykis, kurį jis, švietėjas, galbūt apmąstė menkiau, nei, tarkime, Tocqueville'is kitame šimtmetyje.

Tas pats tinka ir galbūt labiausiai žinomam iš geros visuomenės įvaizdžių, atsiradusių Švietimo epochoje, — tai bendroji valia, kurios sampratą puikiai ir įtakingai suformulavo Rousseau, nors ji juo jokiu būdu neapsiriboja. Bendroji valia nėra tiesiog technika racionaliai visuomenei pasiekti; Rousseau ji *yra* racionali visuomenė. Rousseau manė, kad ji vyraus, bus iškelta į paviršių, kaip ir tikroji racionalaus žmogaus būtis, kai tik bus pašalinti kaustantys prietarai ir bus sukurta palanki aplinka. Tai, kas teisinga individo atžvilgiu, teisinga ir prigimtinės bendruomenės, kurią nulėmė žmonių norų ir interesų sąvei-

ka, kuri jau buvo praeityje, tačiau ją sugadino visos socialinės blogybės, kylančios iš nelygybės ir specialaus intereso, atžvilgiu. Pašalinkite iš visuomenės dirbtinius ir pražūtingus socialinės klasės, religijos, gildijos ir kitų „dalinės asociacijos" formų saitus, ir pirmą kartą bus sukurta scena, kurioje bus atgaivinta prigimtinė bendruomenė, o joje galės iškilti tikroji žmonių valia, *bendroji* valia. Bendroji valia, teigia Rousseau garsiojoje ištraukoje, „visuomet yra teisi, tačiau sprendimas, kuriuo ji vadovaujasi, ne visada yra aiškiai regimas"[14]. Iš čia kyla amžina būtinybė apsaugoti žmones jų bendrume kaip ir jų individualybėje nuo prietaringos tradicinių institucijų įtakos. Anglijoje kaip tik tai buvo Benthamo neapykantos bažnyčiai, universitetui, miesteliui, patriarchalinei šeimai ir kitoms tradicinės vienybės formoms pagrindas. Žmogaus tikrovė nėra sukurta institucijų; institucijos yra sukurtos žmogaus ir todėl jos gali virsti atgyvenomis.

Tačiau tuo pačiu metu, kai *philosophes* ir Prancūzijos revoliucijos vadai paskelbė šią teoriją, kilo ir reakcija į ją. Atmintinas Comte'o epitetas individualizmui yra „Vakarų pasaulio liga". Tiesioginė šios Comte'o frazės priežastis yra ta, kurią jis vadina „moraline dezorganizacija", kasdien persmelkiančia visuomenės konsensusą. Individualizmui ir visiems jo priedams — lygybei, teisėms, liaudies suverenitetui — nusakyti Comte'as sviedžia paniekinančią frazę — „metafizinės dogmos". Be institucijų ir uždarų, korporatyvinių bendruomenių, sako Comte'as, žmogus ne tik bus bejėgis ir nesaugus, jis net negalės realizuoti savo esminio žmogiškumo. Ši socialinė psichologija sudaro pagrindą visai jo *Pozityviajai valstybei*.

Lamennais, kurio *Esė apie abejingumą* mes jau įvardijome kaip vieną iš amžiaus pradžios religinės minties šedevrų ir kurio visas gyvenimas — net ir po to, kai jis

buvo atskirtas nuo bažnyčios, — buvo paskirtas tikslams, kurie, jo manymu, galėtų būti atsvara socialiniam atomizmui ir jam giminiškai blogybei, politinei centralizacijai, iškalbingai ir jaudinančiai išdėstė šią problemą trumpoje studijoje apie savižudybę: „Kai žmogus nutolsta nuo tvarkos, jį prislegia kančia. Jis yra savo paties skurdo karalius, smukęs prieš save maištaujantis valdovas, be pareigų, be saitų, be visuomenės. Vienišas visatos viduryje jis veržiasi arba stengiasi prasiveržti į nieką"[15].

Comte'ui ir Lamennais, ir iš tiesų visiems, kuriuos jaudino konservatyvi tradicijos, bendruomenės ir narystės vizija, modernios, demokratinės, racionalizuotos, pasaulietinės visuomenės raidos pabaiga atrodė būsianti tam tikra socialinė tuštuma, kurios ilgą laiką toleruoti individas bus nepajėgus, tuštuma, kuri sustiprins politinę valdžią ir nuniokos kultūrą. Comte'as manė, jog pozityvizmas bus priešnuodis individualizmo ligai, o jo *Pozityvioji valstybė*, šiuo tikslu parašyta su tokiu pačiu įsitikinimu ir argumentų gausa, kokius aptiktume viduramžiškame traktate apie Dievą, žmogų ir visuomenę. Devynioliktame amžiuje daugelis manė, kad vienokiu ar kitokiu būdu — per religinį atgimimą, utopizmą, reformas, demokratiją, mokslą ir švietimą ar pasaulietinę brolybės dvasią — moralinės dezorganizacijos, socialinio susvetimėjimo ir politinės valdžios didėjimo tendencijoms, kurios radosi kartu su dviem revoliucijomis, bus rasta atsvara. Marxui atrodė, kad visa, ko reikia, yra privatinės nuosavybės panaikinimas; Jamesas Millis manė, kad religijos išnaikinimas; Herbertas Spenceris — kad švietimo išplitimas. Tačiau Tocqueville'io, Weberio, Durkheimo ir Simmelio veikaluose regime, jog susvetimėjimas buvo per daug išplitęs, kad jį galėtų išgydyti tokios pasaulietinės vertybės.

Žmogaus sumenkinimas — Tocqueville

Koks yra kultūros ir žmogaus būdo vaizdas, kurį savo traktate apie demokratiją mums pateikia Tocqueville'is? Jis sutinka su demokratinių ir pasaulietinių revoliucijų tikrove ir neišvengiamumu ir neneigia, kaip konservatoriai, ideologinių lygybės ir individualių teisių elementų. Jo, kaip ir Comte'o, negąsdina socialinės ir moralinės dezorganizacijos šmėkla. Jis tuščiai neleidžia gyvenimo, kaip Lamennais ieškodamas pakaitalo bažnyčiai. Tocqueville'is yra per daug abejingas ir atokus stebėtojas, kad jo demokratinio žmogaus vaizdinys būtų vienspalvis. Jis nesistengia paslėpti akivaizdžių intelektualinės gyvybės, kultūrinio išsilaisvinimo, aistringo atsidavimo demokratiniam tikslui ir kartu žmogiško teisingumo pajautos faktų, kuriuos jis matė visur, kur tik jam teko būti Jungtinėse Valstijose. Iš tiesų Tocqueville'is taip išgarbino Amerikos demokratiją, kad Europos konservatoriai, tarp jų ir Le Play, jo požiūrį laikė pernelyg optimistiniu.

Vis dėlto optimizmas nėra tas žodis, kurį šiais laikais vartotume apibūdindami Tocqueville'io vaizdinio dvasią. Jame galbūt yra šviesių atspalvių, tačiau taip pat yra ir šešėlių, kurie išreiškia tiesiai iš jo studijos *Apie demokratiją Amerikoje* kylančią niūrią nuotaiką. Tarp jo apsilankymo Jungtinėse Valstijose ir antro tomo išspausdinimo praėjo beveik dešimtmetis, ir aiškiai matyti, kad jo demokratijos vertinimas per tą laiką gerokai pasikeitė. Žvelgiant į jo veikalą kaip į visumą, sunku atsispirti išvadai, jog Tocqueville'is šešėliams skyrė savo geriausius aiškintojo įgūdžius. Kad ir kaip būtų bandęs, jis negalėjo nugalėti jausmo, jog, pasiekusi egalitarinį teisingumą, Amerikos demokratija (ir tai, jo manymu, *a fortiori* tinka visoms demokratijoms) rizikuoja suardyti socialinius ir kultūrinius žmogaus didybės pagrindus, t y. skirtingumą, įvairovę,

visuomenės ir kultūros hierarchiją, kuria privalo remtis individuali didybė. Tocqueville'is atvirai išdėsto savo nerimastingas abejones ir siekia, kaip pats tvirtina savo knygos baigiamojoje išvadoje, išvengti požiūrio, kokį galbūt gali turėti tik Dievas.

„Kai žvilgsniu klaidžioju po tą milžinišką panašių būtybių minią, kur niekas neatrodo nei didesnis, nei menkesnis už kitus, man darosi liūdna ir šiurpu, regint tą visuotinio vienodumo vaizdą, ir ima pagunda ilgėtis į praeitį nuėjusios visuomenės <...>. Juk aš nesu visagalė ir amžina būtybė, vienu žvilgsniu neišvengiamai aprėpianti visumą ir aiškiai tuo pat metu reginti visą žmoniją ir skyrium kiekvieną žmogų.<...> Tai, kas man atrodo nuosmukis, jam yra pažanga; tai, kas mane žeidžia, jį džiugina. Lygybė gal nėra pats kilniausias dalykas, bet ji teisingesnė, ir tas teisingumas teikia jai didybės ir žavesio"[16].

Tiems, kurie klaidingai įsivaizduoja, jog kokio nors istorinio stebuklo dėka yra įmanoma visuomenė, pasišventusi egalitarinei demokratijai ir kartu kultūrinei ir intelektualinei aristokratijai, Tocqueville'is teigia:

„Daugelis mano amžininkų nori atsirinkti kai kurias institucijas, pažiūras, idėjas, atsiradusias senosios aristokratinės santvarkos sąlygomis, jie mielai atsisako vienų, bet norėtų išsaugoti kitas ir perkelti jas į naują pasaulį. Man regis, tie žmonės bergždžiai švaisto laiką ir jėgas, sąžiningai dirbdami bevaisį darbą"[17].

Tačiau, jei Dievui ir gali patikti egalitarinis teisingumas protu ir siela didžių žmonių sąskaita, Tocqueville'io šitai netenkina. Vartant jo knygos puslapius, niekas kitas taip ryškiai neįstringa, kaip žmogaus kilnumo ir didybės nuosmukio pojūtis, — žmogaus, susijusio su visata ir kitais žmonėmis. Švelnūs ir humaniški įstatymai asmenybės jėgos išraiškai ne daug palieka vietos. Smurtas ir

žiaurumas yra sutramdyti, tačiau taip pat beveik nebelieka išaukštinto heroizmo ir aukščiausio, kilniausio ir tyriausio būdo dorybių pavyzdžių. Nemokšiškumas yra įveiktas, žinios prieinamos visiems, tačiau didieji mokslo žmonės neiškyla ir genijų pasitaiko retai. Žmonių darbai vaisingesni, tačiau ne tokie tobuli. Nors visą žmoniją jungia glaudesnis ryšys, bet silpnėja ryšiai, siejantys tos pačios rasės, to paties visuomenės sluoksnio, to paties krašto žmones[18].

Kokia tikimybė, kad ateityje įvyks viena iš tų atsitiktinių revoliucijų, kurios iki šiol žmonijos istorijoje teikė pagrindą tikrajai žmogaus pažangos motyvus lemiančiai jėgai?

„Mes gyvename tokiais laikais, kai žmonių sąmonėje vyksta spartūs pokyčiai. Tačiau, visai galimas daiktas, netrukus esminės žmonių pažiūros pasidarys pastovesnės, negu buvo ankstesniais mūsų istorijos šimtmečiais. Tas laikas dar neatėjo, bet, ko gero, artėja. Nuosekliai nagrinėdamas demokratinių tautų poreikius ir instinktus, vis tvirčiau įsitikinu: jei kada nors lygybė tvirtai ir galutinai įsigalės visame pasaulyje, didžiosios intelektualinės ir politinės revoliucijos vyks sunkiau ir rečiau, negu manoma...

Manoma, jog naujos visuomenės kasdien keičiasi, bet aš negaliu atsikratyti baimės, kad jos galų gale ims pernelyg nuosekliai laikytis tų pačių institucijų, tų pačių prietarų, tų pačių papročių ir kad žmonijos raida dėl to gali sulėtėti arba sustoti. Net baugu, jog protas suksis tuščia eiga, nepažadindamas naujų minčių, jog žmogus, bergždžiai bruzdėdamas pats vienas, iššvaistys visas jėgas, jog žmonija, nors ir judėdama be atvangos, nebežengs į priekį"[19].

Tocqueville'io demokratinio individualizmo įsivaizdavimui lemtinga tai, kad jis yra įsitikinęs, jog individo reikšmė paradoksaliai ir tragiškai sumažėjo. Pirma, dėl seku-

liarizacijos, kuri pati buvo abstraktaus proto taikymo iki tol religijos pašventintoms vertybėms rezultatas; antra, dėl beribės viešosios nuomonės, nematomos daugumos tironijos, įtakos; trečia, dėl darbo pasidalijimo rezultatų, kurie pavertė žmogų tiesiog mechaniniu padaru; ketvirta, dėl bendruomeninių saitų nutraukimo. Prie šių priežasčių, jo nuomone, dar prisideda moralinių vertybių sumaištis. Tokios vertybės kaip garbė ir ištikimybė, praradusios savo socialines šaknis, praranda ir savo istorinę reikšmę visuomenėje.

Sekuliarizacija, teigia Tocqueville'is, buvo nuolatinis procesas nuo vykusios protestantiškos Reformacijos, nulėmusios dogmų, kurios tvarkė žmonių gyvenimą, susilpnėjimą ir kartu kultūros temų trivializaciją. Protestantų reformatoriai „individualiam protui leidžia apsvarstyti kai kurias senojo tikėjimo dogmas. <...> XVII a. Baconas, remdamasis gamtos mokslais, o Descartes'as — filosofija, atmeta senąsias formuluotes, sugriauna tradicijų viešpatystę ir mokytojo autoritetą. XVIII a. filosofai pagaliau padaro tą principą visuotiniu, kad kiekvienas žmogus galėtų savarankiškai išanalizuoti savo pažiūrų ir įsitikinimų turinį"[20]. Tačiau šie minties procesai, kaip mums yra teigiama, užuot iškėlę žmogų ir sustiprinę jo individualaus proto vaidmenį, iš tikrųjų jį sumenkino. Protas yra kaip laimė — jei tik jis tampa išskirtiniu tikslu, jį pasiekti pasidaro neįmanoma. Atimkite iš proto jo ramsčius (kliūtis, kaip buvo tvirtinama Švietimo epochoje), kuriuos jam teikia tradicija, apreiškimas ir hierarchija, kartu susiaurės ir pats protas. Būtent šis argumentas persmelkia visus ankstyvuosius antrojo *Apie demokratiją Amerikoje* tomo skyrius.

Individualus protas tuo pat metu veda prie savo paties trivializacijos. Lėtai, bet negailestingai vyksta pasitikėjimo, kuris reikalingas mąstymui, sterilizacija, net ir ten, kur pasitikėjimas valdo žmonių ryšius. Taip yra todėl,

kad žmonės „matydami, jog jiems pasiseka be niekieno pagalbos įveikti nedidelius sunkumus, su kuriais susiduria praktiniame gyvenime, jie greit daro išvadą, kad pasaulyje viskas yra paaiškinama ir nėra nieko tokio, kas pranoktų suvokimo ribas. Taigi jie lengvai paneigia tai, ko nesugeba suprasti: taip atsiranda jų nepasitikėjimas tuo, kas nepaprasta, ir beveik nenugalimas pasibjaurėjimas antgamtiniais reiškiniais. Pripratę pasikliauti savo akimis, jie nori labai aiškiai matyti rūpimą dalyką; taigi išlukštena, kiek tai įmanoma, iš apvalkalo, pašalina viską, kas jį skiria nuo jų, ir viską, kas jį slepia nuo jų žvilgsnio, idant matytų jį iš arti ir ryškiai apšviestą. Tokia mąstysena netrukus paskatina juos niekinti formas kaip nereikalingus ir nepatogius šydus, kuriais nuo jų dangstoma tiesa"[21].

Tikrajai kultūrai, tikrajam intelektui, be užuovėjos svarstymams ir grynosioms spekuliacijoms (kurias demokratai paprastai niekina), reikalinga ir pagarba intelektualiniam autoritetui, tikėjimas didžiosiomis išskirtinėmis asmenybėmis ir tuo, kad kilnios temos yra būtinos ir gali būti iškeltos. Tam reikalinga bent kokia nors apreiškimo forma ir bent koks nors apžavėjimas, pasiryžimas tikėti, kad galiausiai visatą valdo jėgos, didesnės nei ribotas žmogaus protas.

Tocqueville'io manymu, viso to demokratijoje stinga. Teorija ir filosofija yra niekinamos arba jų nepaisoma, utilitariškai atsiduodant technikai, kuri gresia išdžiovinti net ir mokslo šaltinius. Daugumos ir viešosios nuomonės šmėklų garbinimas tikrą mąstymo nepriklausomybę daro neįmanomą. „Aš nežinau nė vienos šalies, kur dvasios laisvė ir žodžio laisvė būtų labiau apribota kaip Amerikoje. <...> Todėl visai nenuostabu, kad ten ligi šiol nėra didžių rašytojų: ten, kur nėra minties laisvės, negali būti literatūros genijų, o Amerikoje jos nėra"[22]. Lygybės meilė verčia įtarinėti kiekvieną, kuris yra geresnis ir daugiau

sugeba, sukeldama tokį patį priešiškumą tiek intelektualinės aristokratijos, tiek ir politinės aristokratijos minčiai.

Yra ir kitos žmogaus sugedimo priežastys. Atsisakoma didžių ir kilnių temų visuotinai sutelkiant dėmesį į tai, kas naudinga, ribota ir vidutiniška. Literatūrinės tragedijos graikiška ar net Elžbietos laikų prasme demokratijoje yra neįmanomos, nes visuotinis požiūris į žmogaus prigimtį neleidžia pakankamai išsaukštinti didžiųjų žmonių dorybių, kad nebūtų pabrėžiamos charakterio ydos, kurios pražudo didžiuosius. Taip pat išnyko apžavėtas požiūris į gyvenimą ir visatą. Pasaulietinės pažangos religija atima iš žmogaus sugebėjimą garbinti praeitį ir tą esminę vertybių ir reikšmių sferą, kuri glūdi tarp grynosios mitologijos ir empirinės tikrovės. Aristokratija, regis, yra labiau priimtina poezijai nei demokratija. „Demokratinėse visuomenėse, kur žmonės labai nereikšmingi ir panašūs, kiekvienas, žvelgdamas į save, drauge mato ir kitus. Taigi poetai demokratijos laikais niekada negali konkretaus žmogaus padaryti savo kūrinio herojum, nes, būdamas vidutinybė, aiškiai regima iš visų pusių, jis niekada neatitiks idealo“[23].

Tragiškas demokratijos paradoksas, kaip jaučia Tocqueville'is, yra tai, kad valdymo sistema, tariamai atsidavusi individui, galų gale sumažina tiek jo ūgį, tiek plotį. Individas yra sutrikęs ir užgožtas tarp daugybės jam lygių. „Esant lygybei, viešoji nuomonė užkrauna milžinišką naštą kiekvienam žmogui; ji gaubia jį, slegia, jam vadovauja; tai priklauso veikiau nuo pačios visuomenės struktūros, o ne nuo valstybės įstatymų. Žmonėms vis labiau supanašėjant, kiekvienas jaučiasi silpnesnis palyginti su kitais. Nematydamas, kas galėtų jį iškelti ir išskirti iš visų, jis netenka pasitikėjimo savimi, kai tik susiduria su dauguma. Jis ne tik nepasitiki savo jėgomis, bet ir ima abejoti savo teisėmis ir išmanymu...“[24].

Iš tiesų Tocqueville'is regi nuosmukį nuo ankstesnės individualumo Amerikoje būklės. „Milžiniškoje minioje, darančioje politinę karjerą Jungtinėse Valstijose, tik nedaugelis pasižymi tuo vyrišku taurumu, ta drąsia minties nepriklausomybe, kuria anksčiau labai dažnai garsėdavo amerikiečiai ir kuri visur yra didžių žmonių skiriamasis bruožas. Sprendžiant iš pirmo žvilgsnio, būtų galima pasakyti, jog Amerikoje visi mąsto pagal vieną šabloną — mintys tarytum slenka ta pačia vėže"[25].

Vadovavimo kokybės suprastėjimas yra tiesiogiai proporcingas išsigimimui kultūroje ir moralėje. „Naujojoje Anglijoje, kur išsilavinimas ir laisvė yra tikėjimo ir moralės vaisius, kur seniai nusistovėjusi ir susiformavusi visuomenė jau turėjo gyvenimo filosofiją, elgesio normas ir papročius, liaudis, nepripažindama turtų ir kilmės teikiamų pranašumų, ilgainiui išmoko gerbti intelektualinį ir moralinį pranašumą ir gera valia jam nusilenkti. <...> Priešingai, kuo toliau į Pietus, kur socialiniai ryšiai nėra tokie seni ir stiprūs, kur žmonių išsilavinimas menkesnis, kur blogiau sekasi derinti moralės, tikėjimo ir laisvės principus, tuo rečiau tarp valdančiųjų pasitaiko žmonių, apdovanotų talentais ir dorybėmis.

O kai galiausiai nusigauni į naująsias pietvakarių valstijas, kur tik vakar susiformavusį visuomenės branduolį sudaro avantiūristų ir spekuliantų gauja, ima siaubas pamačius, į kieno rankas pakliuvo valdžia, ir nejučia kyla klausimas, ar tokia jėga, nepriklausoma nuo įstatymų ir žmonių, gali skatinti valstybę augti, o visuomenę klestėti"[26].

Kartu giriama ekonominė sistema, gimusi iš individualistinio ir racionalistinio darbo pasidalijimo ir sustiprinta liberalių individualios nuosavybės, sutarties ir socialinio mobilumo receptų. Tačiau drauge su neabejotinu gerovės išplitimu naujoji sistema atnešė ir blogybių. Taigi

„turtų padalijimas sumažino atstumą, skiriantį skurdžių nuo turtuolio; tačiau suartėdami jie tarytum rado naujų priežasčių neapkęsti vienas kito ir, apimti baimės ir pavydo, stengiasi nustumti vienas kitą nuo valdžios. Tiek vienam, tiek kitam svetima teisės idėja, ir abu laiko jėgą vieninteliu dabarties argumentu ir vienintele ateities garantija"[27]. Dėl viso to ir ypač dėl nuosavybės pasiskirstymo mažėja pagarba privatinei nuosavybei. Visi siekia pelno ir turtų, bet tik kai kurie, daro išvadą Tocqueville'is, gerbia nuosavybę kaip instituciją, kaip būtiną individualybės pagrindą.

Dar tragiškesnis, Tocqueville'io manymu, yra darbininko pažeminimas, atsiradęs dėl ekonominės specializacijos ir darbo pasidalijimo. „Tolydžio gamindamas vieną kurį daiktą, amatininkas galiausiai išmoksta nepaprastai meistriškai atlikti savo darbą. Tačiau sykiu jis netenka įgimtos galimybės panaudoti savo protą darbo jėgai. Kasdien didėja jo nagingumas ir mažėja sumanumas, ir, galima sakyti, jog, tobulėjant meistrui, išsigimsta žmogus. Ko galima tikėtis iš žmogaus, dvidešimt gyvenimo metų gaminusiam smeigtukų galvutes? Ir kam dabar gali būti panaudota žmogaus proto galia, ne kartą sukrėtusi pasaulį? Nebent prasimanyti tobulesniam būdui gaminti smeigtukų galvutes? <...>. Vis labiau didėjant darbo pasidalijimui, darbininkas darosi silpnesnis, ribotesnis, vis labiau priklausomas. Amatai tobulėja, amatininkas atsilieka"[28].

Tocqueville'io žodžius galima taikyti pramoniniams amatams, tačiau įvairiose jo veikalo vietose akivaizdu, kad jis manė, jog amato ir technikos tironija skleidėsi per visą moderniąją sistemą — ten, kur taikomasis mokslas buvo labiau vertinamas už teorinį, verslo reikalai — labiau nei filosofija ir refleksija. Technicizmas, jo manymu,

yra viena iš žmogaus atskyrimo nuo kultūros šaknų manifestacijų.

Tuo pat metu liaudį užvaldo komercializmo dvasia. Šitai regime ten, ką Tocqueville'is vadina „literatūriniu verslu". Demokratija išlavina komercinių klasių literatūrinį skonį, tačiau šios klasės į literatūrą sparčiai perkelia „verslo dvasią".

„Valdant aristokratijai, skaitytojų esama nedaug ir labai reiklių; demokratinėse šalyse skaitytojams lengviau įtikti, todėl jų nepaprastai daug. Vadinasi, viešpataujant aristokratijai, galima tikėtis sėkmės tik beprotiškų pastangų dėka, o tos pastangos, galinčios vainikuotis šlove, niekados nepadeda pelnyti daug pinigų; demokratinėse šalyse rašytojas gali labai pigiai nusipirkti pusėtiną šlovę ir didelį turtą. Tam nereikia, kad kas nors juo žavėtųsi; tik reikia, kad jis patiktų žmonėms.

Tolydžio gausėjanti skaitytojų minia ir nuolatinis naujų skaitalų poreikis užtikrina, kad parduodama ir ne per labiausiai vertinama knyga.

Demokratinėse šalyse skaitytojai paprastai elgiasi su rašytojais maždaug taip kaip karaliai su favoritais — duoda jiems pinigų ir juos niekina. Ko gi daugiau reikia perkamoms sieloms, gimstančioms karalių dvaruose arba vertoms juose gyventi?

Demokratijos laikais visada knibždėte knibžda rašytojų, literatūrą laikančių verslu, ir ten, kur yra keletas didelių rašytojų, galima tūkstančiais skaičiuoti minčių pirklius"[29].

Pražūtinga komercializmo dvasia, Tocqueville'io manymu, dar esmingiau ir žalingiau reiškiasi per jos poveikį žemdirbystei ir kaimiškam gyvenimo būdui. Žemdirbyste užsiima tik tie, kurie jau turi didelius turtus, ir tie, kuriuos baisus skurdas verčia ieškoti būdų, kaip pragyventi. Tačiau demokratijoje prekybos ir komercijos dva-

sia skatina žemdirbius naudoti žemę tik kaip tramplіną į kokią nors kitą veiklą. „Amerikos ūkininkui neįprasta visam laikui įsikurti turimoje žemėje. Ypač naujosiose Vakarų provincijose plėšiami dirvonai, kad būtų galima žemę ne dirbti, bet ir perparduoti. <...> Daugybė Šiaurės gyventojų kasmet atvyksta į Pietų valstijas ir apsigyvena žemėse, kur auginama medvilnė ir cukranendrės. Tie žmonės dirba žemę, turėdami tikslą per kelerius metus pralobti. <...> Taigi amerikiečiai šitaip diegia į žemdirbystę prekybos dvasią, ir jų, kaip verslininkų, aistra reiškiasi tiek toje, tiek kitose srityse“[30].

Būtent demokratijos prekybinė dvasia, šis visa apimantis komercializmas, pasak Tocqueville'io, sukelia endeminę ligą, kuri pasireiškia periodiška panika ir kuriai yra pavaldus demokratinis ūkis. Kadangi visi arba dauguma užsiima prekyba, o ne žemės ūkiu, mažiausias sukrėtimas kelia jiems pavojų. „Man regis, periodinės ūkio krizės — tai šiuolaikinių demokratinių valstybių endeminė liga, kurią įmanoma padaryti mažiau pavojingą, bet negalima išgydyti, nes ją sukelia ne kokia nors nelaimė, o tų šalių gyvybingumas“[31].

Demokratijos poveikis visuomenės sutarimui yra neigiamas. „Aristokratija buvo sujungusi visus piliečius ilga grandine, einančia nuo valstiečio iki karaliaus. Demokratija sutrauko šią grandinę ir kiekvieną dalį palieka skyrium. <...> Taigi demokratija ne tik skatina žmones pamiršti savo protėvius, bet ir atpratina juos nuo minčių apie palikuonis ir atskiria nuo amžininkų. Ji tolydžio verčia kiekvieną apsiriboti pačiu savimi, ir kyla pavojus, jog kada nors žmogus pasijus lyg įkalintas savo širdies vienatvėje“[32].

Per ilgą laiką, tvirtina Tocqueville'is, individualizmas tampa egoistinis. „Individualizmas — ramus, apgalvotas jausmas, nuteikiantis kiekvieną pilietį atsiskirti nuo kitų

žmonių ir pasitraukti į nuošalę kartu su šeima ir bičiuliais; šitaip susikūręs mažytę visuomenę savo reikmėms, jis mielai paliauja rūpintis didžiąja visuomene. <...> Individualizmas pirmiausia išsekina tik visuomenės dorybių šaltinį, bet ilgainiui sunaikina ir kitas dorybes, o galiausiai susilieja su egoizmu. Egoizmas — tai yda, tokia pat sena kaip pasaulis. Jis būdingas kiekvienai visuomenės valdymo formai. Individualizmas yra demokratinės kilmės ir stiprėja panašėjant žmonių gyvenimo sąlygoms, tai yra įsigalint lygybei"[33].

O kaip su lygybe, kertiniu demokratijos akmeniu? Tocqueville'is čia irgi mato tamsiąją pusę. „Kai visos kilmės ir turto privilegijos panaikintos, kai visos profesijos yra prieinamos visiems, kai kiekvienas pats gali pasiekti kokią nori viršūnę, ambicingam žmogui atrodo lengva padaryti gerą karjerą, ir jis mano, kad jo laukia kažkoks ypatingas likimas. Tačiau tai klaidingas požiūris, jo ydingumas greitai atsiskleidžia kasdienėje patirtyje. Ta pati lygybė, kuri leidžia kiekvienam piliečiui puoselėti dideles viltis, kiekvieną skyrium padaro silpną. Ji apriboja jo galias iš visų pusių ir drauge kursto jo norus. <...> Amerikiečiai panaikino kai kurias jiems trukdančias nedaugelio privilegijas, bet susidūrė su visuotine konkurencija. Kliuvinio forma pasikeitė, bet pats kliuvinys vis tiek liko"[34].

Lygybė, ypač audringais laikais, gali būti ydų, kurios dar labiau sumenkina moralinę žmogaus prigimtį, priežastis. „Pasibaigus ilgai trukusiai senąją visuomenę sudariusių luomų kovai ir supanašėjus gyvenimo sąlygoms, žmogaus širdį užvaldo pavydas, neapykanta ir panieka kaimynui, puikybė ir perdėta savimana ir kurį laiką joje viešpatauja. Nepaisant lygybės, visa tai nepaprastai supriešina žmones, skatina juos nepasitikėti kitų sprendimais, o tiesos ir išeities ieškoti tik savyje. Tokiu metu

kiekvienas stengiasi apsiriboti vien savo paties pasauliu ir didžiuojasi susikūręs jam vienam būdingas savitas pažiūras. Žmones sieja jau ne idėjos, o tik interesai, ir žmonių nuomonės bei pažiūros virsta, galima sakyti, intelekto dulkėmis, pustomomis į visas puses, bet niekad nenusėdančiomis vienoje vietoje"[35].

Moralinės vertybės taip pat kenčia nuo irstančių demokratinių procesų. Dauguma šių vertybių, bent jau ta forma, kuria jos pasiekė šiuolaikinį pasaulį, savo kilme — taip pat, žinoma, ir kontekstu bei palaikančiu audiniu — yra feodalinės. Pasitikėjimas, atsakomybė, ištikimybė, tarnyba, garbė — visos šios vertybės, kiek jos mums yra žinomos, pasak Tocqueville'io, atsirado viduramžiais. Tuomet kolektyvinės ir abstrakčios valdžios pojūtis buvo silpnas. Artimi asmeniški santykiai buvo visuomenę sutvirtinanti jėga, ir, turint galvoje jų pobūdį, moralinės vertybės, pagrįstos pasitikėjimu ir padorumu, buvo būtinai reikalingos. Garbė buvo modernaus patriotizmo feodalinis atitikmuo. Žodis išliko, tačiau jo reikšmė ir funkcija demokratinėje visuomenėje drastiškai pasikeitė.

„Taigi demokratinė tauta turės mažiau ir ne tokių neįprastų garbės nuostatų kaip aristokratinė visuomenė. Tos nuostatos irgi bus mažiau apibrėžtos; tai neišvengiamai lemia ir anksčiau išdėstytos mintys. Kai garbei būdingų bruožų sumažėja ir kai jie pasidaro ne tokie ypatingi, dažnai būna sunku juos įžvelgti"[36].

Feodaliniais laikais moralinės vertybės buvo betarpiškos ir aiškios kasdieniniame gyvenime dėl žmogiškų ryšių, kuriuose jos buvo įsikūnijusios, konkretumo ir santykinio stabilumo. „Panašūs dalykai visai neįmanomi tokioje šalyje kaip Amerika, kur piliečiai nuolat juda ir kur, kasdien kintant visuomenei, drauge kinta pažiūros ir poreikiai. Tokioje šalyje žmonės nespėja net supaisyti garbės taisyklių, nes retai turi laiko atidžiau jas apsvarstyti"[37].

„Tarp amerikiečiams būdingų požiūrių dar pasitaiko vienas kitas, atklydęs iš senosios aristokratijos garbės kodekso, bet jų labai nedaug, jie neturi šaknų ir jokios įtakos. Tai tarsi tam tikra religija, kuriai leista išsaugoti vieną kitą šventyklą, bet kurios niekas neišpažįsta“[38].

Yra ir dar viena aristokratijos nuosmukio moralinė pasekmė — sumažėjusi pagarba siekiams priešpriešinamai *kokybei*. Jis cituoja Pascalį: „Aukšta padėtis — tai didelis pranašumas. <...> Ji suteikia aštuoniolikos ir dvidešimties metų žmogui galimybę padaryti tai, ką kitas padaro sulaukęs penkiasdešimties; taip lengvai laimima trisdešimt metų“[39]. Demokratijoje, kur apdovanojimų skaičius yra dėl įvairių priežasčių ribotas, o kelias į juos yra atviras visiems, paaukštinimo reikia laukti ilgai ir jis vis labiau priklauso nuo rūpestingai įtvirtintų, universalių taisyklių ir nurodymų. Tocqueville'is pažymi demokratinės raidos panašumą šiuo požiūriu su tuo, kas nuo seno buvo Kinijoje, kur dėl egzaminų į kiekvieną postą gausos „ankšta dideliems siekiams“. Demokratijoje, kur visi kandidatai pagal apibrėžimą laikomi panašiais ir sunku pasirinkti, nepažeidžiant lygybės principo, visų pirma vyrauja tendencija „juos visus paaukštinti ir bausti vienodai“. Tai tinka ne tik politikai ir politinėms įstaigoms, bet ir visiems kultūroms aspektams.

„Vadinasi, vis labiau panašėjant žmonėms ir lygybės principui taikiai suleidžiant šaknis į krašto institucijas ir moralės principus, kilimo socialinėmis pakopomis taisyklės darosi tolydžio griežtesnės, o pats kilimas — lėtesnis; vis sunkiau pasiekti trokštamą aukštesnę padėtį. Kai privilegijos pasiekiamos ir niekam nedaroma išimties, visi žmonės, nesvarbu, kokie būtų jų sugebėjimai, priverstinai perkošiami per tą patį sietą ir visi kaip vienas turi išlaikyti galybę įvairiausių egzaminų, pražudančių jaunystę ir nuslopinančių vaizduotę, todėl dažnas netenka

vilties kada nors visapusiškai naudotis jam siūlomomis gėrybėmis, o kai pagaliau gali imtis didelių dalykų, jau nebeturi jokio noro“[40].

Taigi Tocqueville'is daro keistą išvadą, kad tuomet, kai dėl lygybės vis labiau mažėja žmonių su dideliais siekiais, o trokštantys garbės priversti žengti gana siauru taku, ne mažiau teisinga yra tai, jog tų, kurie „jį įveikia, niekas <...> nebetramdo. <...> Todėl, gavę valdžią, didelių užmojų žmonės tariasi, kad jiems viskas įmanoma, o kai valdžia išsprūsta iš jų rankų, jie svajoja tuoj padaryti valstybės perversmą ir ją susigrąžinti. Politiniams siekiams tai suteikia smurtingą revoliucinį pobūdį, kuris tokį mastą retai įgauna aristokratinėje visuomenėje“[41].

Demokratijoje taip pat matomas perdėtas materialinių gėrybių pomėgis ir atsidavimas dabarčiai, kartu nepaisant praeities ir ateities. Kai visa tai supainiojama su sėkmės garbinimu, užuot siekus šlovės, vietoj konkurencinių pasiekimų — individualaus garbės troškimo, pasak Tocqueville'io, atsiranda nerimas, kuris yra melancholijos šaltinis. „Todėl prabangoje skendinčius demokratinių kraštų žmones dažnai apima keistas liūdesys, todėl juos, ramiai ir ištaigingai gyvenančius, kartais užplūsta pasibjaurėjimas tuo gyvenimu. Prancūzijoje skundžiamasi, jog daugėja savižudžių; Amerikoje savižudybė — retas dalykas, bet sakoma, kad pamišimas ten dažnesnis nei kur nors kitur. Tai tos pačios blogybės skirtingos apraiškos. <...> Demokratijos laikais materialinėmis gėrybėmis mėgaujamasi karščiau nei aristokratijai valdant, beje, ir tų, kurie jomis mėgaujasi, yra nepalyginti daugiau. Tačiau, kita vertus, reikia pripažinti, jog demokratijos laikais dažniau neišsipildo viltys ir troškimai, daugiau nerimo ir jaudulio patiria sielos ir skaudžiau slegia širdį rūpesčiai“[42].

Taigi Tocqueville'iui demokratijoje su visu jos triumfu ir neišvengiamumu kaip istorinėje jėgoje glūdi neišven-

giama kultūrinio niokojimo srovė, tendencija išdžiovinti vertybes, kuriomis galiausiai remiasi tiek asmeninis charakteris, tiek teisėtas valdymas. Demokratija ir individualizmas negailestingai prieštarauja savo pačių prielaidoms; abu grasina sugriauti tai, ko jiems labiausiai reikia — institucines ir moralines atsparas, susiformavusias ikidemokratinėje, ikiindividualistinėje visuomenėje. Demokratijoje „žmogus yra iškeltas taisyklės, tačiau pažemintas praktiškai". Demokratijos sėkmę lemia žmogaus įvaizdžio, susidariusio aristokratinėje visuomenėje, išsaugojimas kokiu nors būdu, tačiau dėl daugybės jėgų šitai neįmanoma.

1848-aisiais Tocqueville'is klausė: „Ar kada nors, kaip teigia kiti pranašai, galbūt tokie pat apgaulingi kaip ir jų pirmtakai, ar kada nors įgysime visuotinę ir toliau siekiančią socialinę transformaciją negu numatė ir troško mūsų tėvai ir ką mes patys galime numatyti; argi mums tiesiog nelemta baigti besikaitaliojančią anarchijos būklę gerai žinomame chroniškame ir neišgydomame senų žmonių skunde? O dėl manęs, tai aš negaliu atsakyti; nežinau, kada ši ilga kelionė pasibaigs; man įkyrėjo matyti atramą kiekviename vienas po kito vykstančiame miraže ir dažnai klausiu, ar *terra firma*, kurios ieškome, iš tiesų egzistuoja, ir ar mes nesame pasmerkti klajoti jūrose visados!"[43]

Darbo susvetimėjimas — Marx

Ironiška, kad nors Marxas buvo tarpininkas, per kurį *žodis* susvetimėjimas pasiekė šiuolaikinę mintį, susvetimėjimo *reikšmė* labai mažai siejasi su ta, kurią jam suteikė Marxas. Ironijos padaugėja, kai suprantame, jog šiandieninės susvetimėjimo reikšmės kyla iš tokių mąstytojų, kaip Tocqueville'is ir Weberis, kurie paties žodžio nevartojo ir kurių pažiūros į žmogaus prigimtį, visuomenę ir istoriją yra vos ne diametrialiai priešingos Marxo pažiūroms.

Daugelis šiuolaikinės postalinistinės kartos marksistų ir neomarksistų bandė susvetimėjimą iškelti kaip pagrindinę Marxo minties sąvoką. Pasak Danielo Bello, šie tyrinėtojai „susvetimėjimo idėjoje regi labiau sofistikuotą radikalią šiuolaikinės visuomenės kritiką nei supaprastintą ir išpūstą marksistinės klasės analizę". Tačiau, kaip išmintingai pažymi Bellas, tai „*nėra* 'istorinis Marxas'. <...> Marxas atmetė susvetimėjimo, atsieto nuo specifinės ekonominės nuosavybės santykių kapitalizme analizės, ir taip užtvėrė kelią platesnei ir vertingesnei visuomenės ir asmenybės analizei nei vyravusi marksistinė dogmatika. Jei susvetimėjimo idėja ir atrodo patraukli, šios idėjos laikymas pagrindine Marxo tema yra tik dar vieno mito kūrimas"[44].

Pirmiausia, Marxas nebuvo toks susvetimėjęs mąstytojas, koks buvo Tocqueville'is. Teigti, jog Marxo revoliucinis požiūris į jį supančią socialinę sistemą yra sinonimiškas susvetimėjimui, vadinasi, neįvertinti jo istorijos filosofijos, kuri savaip buvo tokia optimistinė kaip niekas kitas, sukurta to amžiaus Mančesterio liberalų. Marxas — turiu omenyje brandųjį, „istorinį" Marxą — manė, kad individas buvo pavaldus kapitalizmui, jo prigimtis laikinai buvo iškraipyta „prekinio fetišizmo". Marxas visuomenę apibūdino kaip pajungiančią darbininkų klasę geležinei pridėtinės vertės logikai, tačiau ji jam buvo ne niūresnės ir beviltiškesnės ateities pranašystė, bet veikiau pirmas žingsnis į žmogaus *išlaisvinimą*. Jis regėjo savo amžiaus blogybes ne kaip žmogaus sielos ir dvasios visokios proletarizacijos ženklus, ne kaip pranašaujančius barakų ateitį, kurią įsivaizdavo Burckhardtas ir Weberis, bet vargu ar ką nors daugiau negu trumpalaikius rūpesčius, kuriuos didingai užbaigs revoliucija, po kurios bus įžengta į pažadėtąją socializmo žemę. Autentiškas Marxas, turime sutikti su Bellu, taip buvo vaizduojamas lite-

ratūroje apie marksizmą iki pat paskutinio dešimtmečio: pasitikintis savimi, šiurkščiai optimistiškas pasaulietinio išganymo pranašas, prisiekęs tradicinių institucijų priešas, tikintis progresu, ekonominės revoliucijos įgyvendinama demokratija, netgi individualistas! Marxas, Švietimo epochos įpėdinis, bendrosios valios (persikūnijusios į darbininkų klasę) filosofas, skeptiškai vertinąs visas sąmonės būsenas ir visus ryšius, tiesiogiai neįsišaknijusius žmogaus ekonominėje padėtyje, — toks yra tikrasis Marxas.

Kaip matėme, Tocqueville'iui šiuolaikinės visuomenės nesklandumai yra giliai įaugę į modernią žmogaus schemą. Jo manymu, jie yra tragiškos politinės istorijos esmės dalis. Šių nesklandumų negali kompensuoti nei demokratija, nei pasaulietinė gerovė, nei revoliucija. Žmogaus susvetimėjimas ir socialinis suirimas tolydžio taps vis svarbesnis.

Čia Marxo požiūris labai skiriasi. Marxui masinės visuomenės žaizdos yra trumpalaikės — jos yra buržuazinės visuomenės, o ne demokratijos, sekuliarizmo, lygybės ir individualizmo dalis. Ta pati ekonominė pažanga, kuri žmogų veda iš vergovės į feodalizmą, o paskui į kapitalizmą, taip pat užkels jį ir ant galutinio istorijos laiptelio — komunizmo, laiptelio, kurį parengė kapitalizmas ir buržuazinė demokratija. Marxo — ar jo sekėjų — veikaluose nėra net užuominos, kad tas netikrumas ir būgštavimai dėl ateities, kurie kankino Tocqueville'į, Burckhardtą, Weberį ir kitus šio amžiaus mąstytojus, bent kiek būtų trukdę Marxui. Kaip ir kiekvienas kapitalizmo ir buržuazinės demokratijos apaštalas, Marxas be galo pasitikėjo fundamentaliu Vakarų visuomenės stabilumu. Toks tvirtinimas iš pažiūros galėtų atrodyti keistas, tačiau jis tobulai atitinka pažiūrą, kad po kapitalizmo antstatu glūdi tam tikri geležiniai organizacijos dėsniai,

pasireiškiantys per technologiją, fabrikus, politinę administraciją ir prekybą, kurie užtikrina esminę visuomenės struktūrą, nesvarbu, kas beatsitiktų būsimos revoliucijos metu. Naujoji visuomenė jau yra neblogai susiformavusi senosios visuomenės įsčiose. Trijų kartų socialistai atkartojo paties Marxo pasitikėjimą ir optimizmą, ypač neigdami organizacijos, asmenybės ir valdžios problemas. Marxas puikiai buvo susipažinęs su Benthamu ir Spenceriu, kai įtikinėjo, jog svarbūs visuomenę tvirtinantys raumenys remiasi ekonominių interesų harmonija, o ne bendruomene, tradicija ir etinėmis vertybėmis.

Jis taip pat pasitikėjo žmogiškąja prigimtimi ir jos nesuardomumu. Sutinku, kad Marxas *Kapitale* galėjo šitaip parašyti: „čia apie asmenis kalbama tik tiek, kiek jie yra ekonominių kategorijų įkūnijimas, tam tikrų klasinių santykių ir interesų atstovai"[45]. Iš šio ar iš panašių teiginių negalima daryti išvados, kad jis kada nors buvo supainiojęs šiuos metodologinius ir analitinius atvaizdus su egzistencine žmogaus tikrove. Neretai kalbame apie Marxo „socialinę" žmogiškos asmenybės prigimties sampratą, priešindami ją tai žmogaus sampratai, kurią galima įžvelgti to meto klasikinių ekonomistų veikaluose. Tačiau būtų klaidinga iš to daryti prielaidą, jog Marxo požiūris į žmogaus prigimtį yra socialinis ta pačia prasme, kurią randame, tarkime, Durkheimo arba net Weberio ir Simmelio raštuose. Nepaisant visos Marxo istorinės socialinių organizacijų ir kintančių žmogiškųjų tipų — vergo, baudžiauninko, proletaro ir kt. — manifestacijų prasmės, jis nedvejodamas pripažįsta žmogiškosios būties stabilumą ir tikrumą. Giliausia šaknis yra žmogus!

Kyla pagunda palyginti Marxo proletarą su Calvino Dievo žmogumi. Abiejuose galima įžvelgti žmogaus ryšį su išrinktuoju; išrinktuosius (ar jie priklausytų religinei

ar ekonominei sferai) iš esmės sudaro tikri individai, susijungę tarsi į „nematomą bendruomenę". Negailestingi procesai kada nors padarys šią „bendruomenę" matomą ir amžiną. Nors ir kaip būtų bandomas ir kankinamas, tikras tikintysis — kalvinistas ar proletaras — bus palaikomas žinojimo, kad geležiniai dėsniai turi galutinai jį išvaduoti iš šio kančios slėnio ir apgyvendinti jį teisingumo karalystėje. Trumpai tariant, proletarui būdingas toks pat herojiškumas ir dvasios nepažeidžiamumas, kurį pripažintų ir kuriam, *mutatis mutandis*, pritartų ir Calvinas.

Tačiau jei Marxo proletarui gali būti priskiriama puritoniškoji dimensija, dar nuostabiau jame pasireiškia ir toji, kuri susiformavo Švietimo epochoje. Marxas, kaip jau minėjau, yra vėlyvųjų laikų *philosophe*. Švietimo epochoje būtent Rousseau — Rousseau su savuoju epiniu veikalu *Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus* — yra aiškiausias Marxo prototipas. Stebina panašumai tarp Marxo žmogaus kapitalizme ir Rousseau žmogaus, pajungto tradicinės visuomenės institucijoms, sampratų. Abu požiūriai žmogaus prigimtinį (tačiau susvetimėjusį) gerumą ir esminį jo proto ir būdo nepažeidžiamumą laiko savaime suprantamais. Abu pradeda nuo ankstyviausio būvio, kuriame žmogus visiškai disponavo visomis savo galiomis ir sugebėjimais, taip sakant, *savimi*. Rousseau tokia buvo prigimtinė būklė, Marxui — primityvus komunizmas. Abu teigia, jog nuo pat pradžių žmogų pavergė privačios nuosavybės ir institucijų, sukurtų jai apsaugoti, iškilimas. Abu regi klasinę nelygybę kaip juos supančios despotiškos socialinės sistemos skiriamąjį ženklą. Galų gale abu mano, kad žmogus prarado laisvę dėl to, kad, vystantis pilietinei visuomenei, perdavė savo seniau turėtą autonomiją kitiems.

Ar gali būti kas nors labiau „marksistiška" pirmuose Rousseau *Samprotavimo* puslapiuose už pirmykštį žmogų, besidžiaugiantį savo darbo vaisiais, sau pačiam būnantį ir medžiotoju, ir žveju, gyvenantį gyvenimą iš savo paties išteklių, o ne įsakinėjamam tų, kuriems žmogus, taip sakant, atidavė savo prigimtines teises ir galias. Užuot gyvenęs gamtos jėgų baimėje, Rousseau prigimtinis žmogus naudojasi visa atsakomybe ir pasitikėjimu, galinčiu kilti tik tokiame žmoguje, kuris buvo pats sau kunigas, pats sau filosofas. Visa tai pasikeičia, kai dėl privatinės nuosavybės įsteigimo ir po to plėtojantis politinėms, socialinėms ir religinėms institucijoms, žmogų ima tironizuoti seniau nuo jo paties priklausiusios jėgos, kurios dabar yra objektyvuotos išorinių institucijų, laikančių jį savo valdžioje.

Marxo požiūris į tai, kas atsitiko žmogui per ilgą visuomenės evoliuciją iš idiliško primityvaus komunizmo, vargu ar daug kuo skiriasi. Jis, kaip ir Rousseau, yra nustebintas žmogaus pajungimo institucijoms ir suvokia jas ne kaip būtinus proto ir charakterio ramsčius, kaip jas suvokė Tocqueville'is, bet kaip žmogaus egzistencijos fragmentacijos priežastis. Kapitalistinių institucijų veikla yra politiniu požiūriu despotiška, tačiau moraliniu ir psichologiniu požiūriais paviršutiniška, t. y. žmogaus prigimtis iš esmės yra tokia pati ir, suskambus kapitalizmo laidotuvių varpams, žmonės žengs priekin, gavę dar vieną galimybę prasmingai nugyventi savo gyvenimus, kaip ir seniau, prieš atsirandant privačiai nuosavybei.

Kokia didelė buvo Rousseau įtaka Marxo žmogaus prigimties ir jos santykio su visuomene sampratai, galima suprasti iš šios Marxo ir Engelso *Vokiečių ideologijos* ištraukos: „Komunistinėje visuomenėje, kur niekas neturi išimtinės veiklos sferos ir dėl to kiekvienas gali lavintis bet kurioje šakoje, visuomenė reguliuoja visą gamybą ir

kaip tik tuo žmogų įgalina šiandien daryti viena, o rytoj — kita, iš ryto medžioti, popiet žvejoti, vakare prižiūrėti gyvulius, po vakarienės — kritikuoti, — kaip širdis geidžia, — nepasidarant dėl to medžiotoju, žveju, piemeniu arba kritiku"[46].

Arba imkime šią ištrauką iš Engelso *Anti-Diuringo*: „Ateis laikas, kai nebebus nei karutininkų, nei architektų iš profesijos, ir kai žmogus, pusę valandos davinėjęs nurodymus kaip architektas, vėliau tam tikrą laiką stumdys karutį, kol vėl bus reikalinga jo, kaip architekto, veikla"[47].

Tai, kas čia turima galvoje, yra pakankamai aišku. Lygiai kaip Rousseau bendrosios valios įkūrimą laikė priemone, kurios pagalba žmonės galėtų būti išlaisvinti iš fragmentiškos, korumpuotos institucijų įtakos, Marxas tokia priemone laikė socializmą. Abiem atvejais psichologiniu požiūriu žmogui yra sugrąžinami jo prigimties, jo vidinės būties elementai, kuriuos iš jo buvo atėmusios religinės, ekonominės ir politinės institucijos. „Visokia emancipacija žmogiškąjį pasaulį ir žmogiškus santykius grąžina pačiam žmogui, — rašė Marksas. — Politinė emancipacija žmogų paverčia, pirma, civilinės visuomenės nariu, *egoistišku nepriklausomu* individu ir, antra, *valstybės piliečiu*, moraliniu asmeniu. Tik tuomet, kai tikras individualus žmogus vėl įkūnys abstraktų valstybės pilietį ir, būdamas individualus žmogus empiriniame savo gyvenime, individualiame savo darbe, palaikydamas individualius savo santykius, taps *rūšine būtybe,* tik tuomet, kai žmogus savo *forces propres* pažins ir organizuos kaip *visuomenines* jėgas ir todėl visuomeninės jėgos daugiau nebeatskirs nuo savęs *politinės* jėgos forma, — tik tuomet bus išvaduotas žmogus"[48] Marxas, kaip ir Rousseau, daro prielaidą, kad po pilietinių institucijų pasekmių kiautu sveikos ir stabilios žmogaus prigimties esmė išlieka tokia pat tvirta, kaip ir gyvybinga. Komunistinis

žmogus yra Marxo aštuoniolikto amžiaus prigimtinio žmogaus interpretacija.

Marxo veikaluose šios dvi esminės perspektyvos — gerumas to, kas visuomenėje iš tikrųjų modernu, ir pamatinis žmogaus dvasios stabilumas, — šios perspektyvos perimtos iš Švietimo epochos — ir yra tas skirtumas, kurį matome tarp jo ir Tocqueville'io susvetimėjimo sampratų. Marxo samprata net ir jo ankstyvuosiuose pasisakymuose garsėja kaip individualistinė: užuot skundęsis žmogaus ryšių su institucijomis praradimu, Marxas nori grąžinti žmogui tai, kas neteisingai buvo atiduota išorinei visuomenei — religijai, valstybei, ūkiui, ypač pastarajam. Jaunajam Marxui galbūt būtų rūpėję žmogaus ryšiai su visomis institucijomis, tačiau nuo to laiko, kai jis pasinėrė į darbininkų judėjimą, vien tik ūkiui jis skyrė tą dėmesį, kurio iki šiol užteko ir kitoms visuomenės sritims.

Marxas, kaip žinome, žodį „susvetimėjimas" perėmė iš Hegelio ir dar tiesesniu keliu iš „kairiųjų hegelininkų". Hegeliui, kaip rašė Bellas, „susvetimėjimas savo pradine reikšme buvo radikalus 'savasties' suskaidymas į veikėją ir daiktą, į *subjektą*, kuris siekia kontroliuoti savo paties likimą, ir *objektą*, kuriuo manipuliuoja kiti"[49]. Tiksliąja reikšme, kuria šį žodį vartoja Hegelis, susvetimėjimas nėra, šitai reikia pabrėžti, tiesiog baigtinė būsena, jokiu būdu ji nėra trumpalaikė socialinio vystymosi stadijos pasekmė. Priešingai, ji giliai įsikūnijusi žmogaus prigimtyje; ji yra ontologinė ir metafizinė. Dėl to absoliuti laisvė, kurią Hegelis apibrėžė kaip „kelionę į atvirybę, kur apačioje mūsų ir virš mūsų nieko nėra, kur mes stovime atsiskyrę savo vienatvėje[50]", yra tikriausiai niekados nepasiekiama. Visuomet savastis bus tam tikra prasme suskaidyta tiek mąstyme, tiek gyvenime. Hegelis galėjo kritikuoti tam tikras vystymosi tendencijas devynioliktame amžiuje, dėl

šito jis aiškiai yra priskiriamas prie konservatorių ir sociologų, tačiau jo susvetimėjimo samprata beveik nieko bendro neturi su šia socialine kritika. Susvetimėjimas yra būsena, giliai ir neišraunamai įsišaknijusi žmogaus savasties ir jo pastangų užmegzti ryšį su pasauliu prigimtyje.

Vis dėlto būtent „kairiesiems hegelininkams" būdingas bruožas yra tai, kad kas Hegelio mąstymui buvo ontologiška, jų veikaluose tampa vis labiau sociologiška. Antai Feuerbachas, kurį Marxas pripažino pirmuoju, perkėlusiu susvetimėjimo sąvoką į empirinį pasaulį, laikė susvetimėjimą iš esmės religine būsena, t. y. kylančia iš žmogaus savasties pajungimo religijos tironijai. Feuerbachas sulydo Hegelio ontologiją su Švietimo epochos puolimu prieš institucinę religiją, ypač krikščionybę. Feuerbachui pirminė žmogaus susvetimėjimo priežastis glūdi žmogaus priklausomybėje nuo tradicinės religijos formų ir prietarų. Feuerbachas neapsiribojo tik formomis; jis pačią Dievo sąvoką priskyrė prie tų dalykų, kurie turi būti išnaikinti, kad žmogui būtų sugrąžinta jo tapatybė, kad jo susvetimėjusioje savastyje vėl būtų atstatytas pirmykštis vientisumas.

Tačiau Marxo požiūriu tokia samprata neatitiko tikrovės. Sudarydama kontekstą susvetimėjimui, ekonomika buvo pirmiau religijos. Tuo pat būdu, kuriuo Feuerbachas Hegelio susvetimėjimo sampratą sutapatino su tuo, kas išreiškiama religinėmis sąvokomis, Marxas dar labiau ją pavertė kažkuo, išreiškiamu privačios nuosavybės ir darbo terminais. Marksistinė susvetimėjimo esmė glūdi žmogaus atskyrime nuo jo darbo vaisių.

„Kuo pasireiškia darbo susvetimėjimas?

Pirma, tuo, kad darbas darbininkui yra *išorinis* dalykas, t. y. nepriklauso jo esmei, kad todėl jis savo darbu neįtvirtina savęs, bet save neigia, dirbdamas nesijaučia gerai, bet jaučiasi esąs nelaimingas, neišsiugdo laisvos fizinės ir

dvasinės energijos, bet alina fizines savo jėgas ir žlugdo savo dvasią. Todėl darbininkas jaučiasi savimi tik ne darbo metu, o dirbdamas — atitrūkęs nuo savęs. Jis yra kaip namuose, kai nedirba, o kai jis dirba, jaučiasi esąs svetur. Todėl jo darbas nėra savanoriškas, bet prievartinis, *prievartos darbas*. Tai nėra darbo poreikio patenkinimas, o tik *priemonė* kitokiems, ne darbo poreikiams tenkinti. Darbo svetimumas aiškiai reiškiasi tuo, kad nuo darbo bėgama kaip nuo maro, kai tik nėra fizinės ar kitokios prievartos. Išorinis darbas, darbas, kurį dirbdamas žmogus susvetimėja, yra pasiaukojimo, alinimo darbas. Pagaliau darbo išoriškumas darbininkui reiškiasi tuo, kad jis ne savas, bet yra kito, kad jis jam nepriklauso, kad darbininkas dirbdamas priklauso ne sau pačiam, bet kitam"[51].

Marxas skiria darbo susvetimėjimui tiek pat daug dėmesio, kiek anksčiau jis (o prieš jį ir Feuerbachas) skyrė dėmesio religijai. Susvetimėjimas apima individą, kuris leidžia tam tikrai savo daliai atsiskirti nuo jo paties, šitaip jai tampant išorine įtaka arba valdžia. Kapitalizmo primesta tironija yra objektyvuota to, kas teisėtai priklauso darbininkui, tironija. „Kaip religijoje žmogaus vaizduotės, žmogaus smegenų ir žmogaus širdies savaveiksmiškumas veikia individą nepriklausomai nuo jo paties, t. y. kaip kažkas svetima, dievo ar velnio, veikla, taip ir darbininko veikla nėra jo savaveiksmiškumas. Ji yra kito veikla, joje darbininkas praranda save patį"[52].

Nėra kitos ištraukos, kuri geriau ir glausčiau nusakytų, kaip Marxas suprato susvetimėjimą, už šią: „Daiktas, kurį darbas gamina, jo produktas, darbo atžvilgiu reiškiasi kaip *svetima esmė*, kaip nuo gamintojo *nepriklausoma jėga*. Darbo produktas yra darbas, kuris fiksuojamas daikte, daiktiškai įkūnijamas, jis yra darbo *sudaiktinimas*. Darbo įgyvendinimas yra jo sudaiktinimas. Politinės ekonomijos numatytomis aplinkybėmis šis darbo įgyvendinimas

reiškiasi taip, kad darbininkas *šalinamas iš tikrovės*, sudaiktinimas tampa *daikto netekimu* ir *vergavimu daiktui*, daikto įsigijimas — *susvetimėjimu*, susvetiminimu"[53].

Tokie teiginiai, paimti iš Marxo ankstyvųjų raštų, akivaizdžiai siejasi su jo vėlyvaisiais, brandžiaisiais veikalais. Tai, kas, viena vertus, gali būti laikoma susvetimėjimo kaip sąvokos jo sistemoje reikšmės sumažinimu, kita vertus, gali būti suprantama kaip socialistinis atsidavimas tam, kas pats savaime sukelia (ar, geriau pasakius, nusako) susvetimėjimą, — kapitalizmui. Kartu su Hegeliu Marxas tvirtina, jog žmogus yra susvetimėjęs, t. y. jo tikroji savastis yra suskaidyta. Tai pirmoji Marxo minties raidos stadija. Antroji stadija yra pasiekiama, kai jis sutinka su Feuerbachu, jog toks susvetimėjimas yra ne ontologinis, bet istorinis-institucinis. Trečioji stadija pasiekiama tada, kai išsižadėdamas tiek Feuerbacho, tiek Hegelio, Marxas skelbia, jog susvetimėjimas yra sukeltas vien tik privačios nuosavybės — žmogaus susvetimėjimas su savimi pačiu per esminį sugebėjimą, darbą. Marxas, priėjęs šią išvadą, vėliau išimtinai atsidėjo kapitalizmo analizei ir jo smerkimui. Ši ištrauka paimta iš *Kapitalo*, tačiau, nepaisant to, jos šaknys yra ankstyvuosiuose svarstymuose:

„Kapitalistinėje sistemoje visi būdai padidinti socialinį darbo produktyvumą įmanomi tik individualaus darbininko sąskaita; visos priemonės plėsti gamybą virsta viešpatavimo gamintojams ir gamintojų išnaudojimo priemonėmis; jie suluošina darbininką palikdami iš jo tik žmogaus fragmentą, nužemina jį iki mašinos priedo, pašalina iš jo darbo kiekvieną žavesio likutį, paversdami šį darbą nekenčiamu triūsu; jie atitolina jį nuo intelektualinių darbo proceso galimybių ta pačia proporcija, kokia į jį kaip nepriklausoma galia įjungiamas mokslas; jie iškreipia jo darbo sąlygas, pajungia jį darbo proceso metu despotiz-

mui, dar labiau neapkenčiamam dėl jo prastumo, jie traiško jo žmoną ir vaikus po milžiniškų kapitalo vežėčių ratais"[54].

Tačiau nors tarp šios ištraukos ir kankinančio Tocqueville'io piešiamo darbo pasidalijimo vaizdo ir yra panašumo, šis panašumas tik paviršutiniškas. Svarbus yra kontekstas. Marxui visa ši fragmentacija, ši sielą draskanti disciplina, šis žmogaus pažeminimas yra tiesiog kapitalizmo, privačios gamybos priemonių nuosavybės visuomenėje funkcija. „Religija, šeima, valstybė, teisė, moralė, mokslas, menas ir t. t. tėra *ypatingi* gamybos būdai ir paklūsta visuotiniam jos dėsniui. Todėl teigiamas *privatinės nuosavybės* panaikinimas, kaip *žmogaus* gyvenimo įgijimas, yra teigiamas visokio susvetimėjimo panaikinimas, vadinasi, žmogaus grįžimas į žmogiškąją, t. y. visuomeninę savo esatį, atsisakius religijos, šeimos, valstybės ir t. t."[55]. Tačiau tai jau kita visata nei Tocqueville'io įsivaizdavimas, kad darbininkas yra pažemintas dėl *pačios gamybos sistemos*, darbo pasidalijimo ir technologijos. Kas yra tikrasis gamybos priemonių savininkas, Tocqueville'io manymu, neturi reikšmės, palyginti su didžiosiomis žmogų pavergiančiomis jėgomis.

Vis dėlto Marxas ir jo sekėjai nematė tokių jėgų — nei dvasinių, nei institucinių, — kurios būtų didesnės už kapitalizmo sistemą. Panaikinkite kapitalizmą, pakeiskite jį socializmu, galiausiai komunizmu, ir darbas, sugriaunant viską, kas dabar skiria žmogų nuo laisvės ir jo tikrosios savasties, bus atliktas.

„Kai visuomenė, — rašė Engelsas, — paėmusi savo valdžion visas gamybos priemones ir planingai jas panaudodama, išlaisvins tuo būdu save ir visus savo narius iš vergovės, kurioje juos lig šiol tebelaiko jų pačių pagamintos, bet prieš juos nukreiptos, kaip neįveikiama išorinė jėga, gamybos priemonės, vadinasi, kai žmogus ne tik

manys, bet ir lems, — tik tuomet išnyks paskutinė svetima jėga, kuri lig šiol dar atsispindi religijoje, o kartu su ja išnyks ir pats religinis atspindys, išnyks dėl tos pačios priežasties, kad tuomet jau nebebus ko atspindėti"[56].

Kad susvetimėjimas galėtų būti sąmonės būsena socializme, kad socializmas iš tiesų galėtų būti laikomas tik dar intensyvesne žmogaus dvasios biurokratizacijos, kurią dabar atitinka masinė demokratija ir mašininis industrializmas, stadija, kai individas yra dar labiau izoliuotas nuo kultūrinės tapatybės šaltinių, dar labiau pasimetęs rutinoje ir technologijoje, o žmonių valia dar labiau iškraipyta „racionalių" ir „progresyvių" istorijos jėgų veikimo — visa tai visiškai svetima marksizmui. Tačiau tai nėra svetima nei Weberiui, nei Durkheimui, nei Simmeliui.

Racionalizmo nemezė — Weber

Weberio dvasios būsena labai artima Tocqueville'iui. Abiejų mąstytojų perspektyvos ir išvados dėl Vakarų istorijos eigos nepaprastai panašios. Weberis ne daugiau nei Tocqueville'is piešia racionalizmo, demokratijos ir sekuliarizmo jėgų nušviesintos ateities vaizdą. Melancholija, kuri nuspalvina didžiąsias Weberio esė, savo prigimtimi yra tokviliška.

Weberio gyvenamuoju metu socializmas turėjo beveik tokią pačią kontekstinę reikšmę, kokią demokratija turėjo Tocqueville'iui. Lygiai kaip 1830-aisiais Prancūzija gyveno demokratinio egalitarizmo doktrinomis ir priešingomis doktrinomis, suteikusiomis formą tokviliškam Amerikos visuomenės įsivaizdavimui, taip ir nuo 1980-ųjų iki Pirmojo pasaulinio karo pradžios socializmo doktrinomis ir priešingomis doktrinomis, daugiausia marksistinėmis, gyveno Vokietija. Daugeliui didžiųjų tų laikų protų socializmas atrodė tiek pat išlaisvinantis ir geras, kiek ir

neišvengiamas. Tačiau ne Weberiui. Galbūt jam jis rodėsi neišvengiamas, turint galvoje kapitalizmo struktūrą ir raidą, bet ne toks geras. Socializmas Weberiui, užuot buvęs kapitalizmo antitezė, yra tik pragaištingas jo sustiprinimas. Argi turi reikšmės, iš tikrųjų klausia Weberis, visai kaip Tocqueville'is klausė apie demokratiją, jei nuosavybė pereina iš keleto daugeliui, jei išlieka fundamentalios modernios visuomenės jėgos — biurokratija, vertybių racionalizacija, susvetimėjimas su bendruomene ir kultūra? Tai Weberio požiūris, kad kapitalizmas ir socializmas abu yra daug esmingesnės jėgos Vakarų visuomenėje manifestacijos. Ši jėga yra racionalizacija — socialinių vertybių ir ryšių perėjimas iš pirmykščių, bendruomeninių ir tradicinių formų, kurias jos kada nors turėjo, į platesnes, beasmenes ir biurokratizuotas modernaus gyvenimo formas.

Kaip mes negalime nepastebėti stiprių Tocqueville'io simpatijų aristokratijai ir Tönniesą užvaldžiusios meilės *Gemeinschaft*; taip negalime išleisti iš akių visą Weberio gyvenimą ir darbą persmelkusio nuolatinio susirūpinimo tradicinėmis vertybėmis, kurių, kaip atrodė, nepaisė naujosios visuomenės vadovai. Verta prisiminti, kad jis pradėjo rimtai dirbti kaip sociologas, kai dar visai jaunas nuvyko į Rytų Prūsiją ištirti, kodėl, be viso kito, valstiečiai ten taip uoliai siekė sudaryti algos sutartis, užuot pasitenkinę saugesniais, iš savo protėvių paveldėtais statuso ryšiais.

Neabejotinai ši patirtis galiausiai jį atvedė prie išvados, kad darbo ir vadovavimo santykių, vyriausybės, religijos ir kultūros apskritai racionalizacija modernioje istorijoje yra galinga srovė, kuri turi nušluoti viską, kas tik buvo iki šiol. Racionalizacija Weberiui turi tokią pačią reikšmę, kokią egalitarizmas turėjo Tocqueville'iui. Abiem buvo būdinga istorinė tendencija, kuri gali būti suprasta

tik atsižvelgiant į tai, kas nutinka tradicinei visuomenei — kultūros ir bendruomenės vertybėms, kurios seniau teikė žmogui artimumo ir asmeninės tapatybės pojūtį. Stimulas lygybei, kurį Tocqueville'is sugebėjo įžvelgti Europos istorijoje nuo pat viduramžių žlugimo, paveikęs kultūrą, vertybes, autoritetą ir žmogaus charakterį, varžosi su Weberio atrastu racionalizacijos stimulu.

Weberį, palyginamojo mokslo šalininką, racionalizacija domina labiau nei unikalus modernios Europos procesas. Jo rankose racionalizacija tampa toli siekianti metodologinė sąvoka, neutraliai pritaikoma kultūros ir minties formoms visose civilizacijose. Jis naudojasi racionalizacija, kad išaiškintų procesus, kurie vyko antikinio pasaulio religijos istorijoje, muzikoje, mene, karyboje, valdymo ir ūkio sferose. Taigi jis neskiria savo dėmesio tik racionalizacijai Vakaruose, o tai buvo būdinga Tocqueville'iui. Tačiau tai, nors ir teisinga, nėra labai reikšminga esminiam dalykui, jog Weberis pirmąkart susidarė vaizdą apie tai, kas yra racionalizacija kaip procesas, būtent iš kontrasto tarp viduramžiško tradicionalizmo ir modernios visuomenės. Nesvarbu, kokia būtų „vertybiškai neutrali" jo racionalizacijos traktuotė, tiesiog nekilo abejonių, kad Weberio moralinis racionalizacijos *įvertinimas* skleidėsi visiškai tokioje pačioje perspektyvoje, kaip ir Tocqueville'io lygybės ir individualizacijos įvertinimas.

Lygiai taip, kaip Tocqueville'io susvetimėjimas gali būti suprastas kaip individualizmo inversija, kurios dėka jis žmogaus būklės sugedimą laiko ilgalaike išsilaisvinimo iš institucijų pasekme, Weberio susvetimėjimas kyla iš racionalizmo inversijos. Tocqueville'iui ateitis žadėjo atomizuotų masių, prižiūrimų absoliučios, tariamai globėjiškos valdžios, išplitimą. Weberis, neprieštaraudamas šiam požiūriui, šalia to ateičiai pranašauja visų vertybių, visų ryšių, visos kultūros susitraukimą į monolitinę, pasaulie-

tinę ir utilitarinę biurokratiją. Racionalizacija, pašalinusi tai, kas tradiciška, patriarchališka, bendruomeniška, „užkerėta", kartu su iracionalumu, individualiu išnaudojimu ir prietarais galų gale tampa savo paties nemeze.

Taigi Weberio mąstyme įžvelgiame tą patį tragišką paradoksą, kuris glūdi ir Tocqueville'io pažiūrose. Užuot buvusi „progreso" jėga, būtina žmogaus išlaisvinimo iš praeities tironijų priemone, racionalizacija galiausiai tampa tironijos, didesnės, skvarbesnės, ilgiau trunkančios nei bet kuri kita tironija istorijoje iki šiol, užuomazga. Racionalizacija nebėra tiesiog politikos procesas; jos padariniai neapsiriboja tik politine biurokratija. Ji paveikia visą kultūrą, net žmogaus sąmonę taip pat, kaip ji paveikė modernaus ūkio ir valstybės struktūrą. Tol, kol racionalizacijos procesas turėjo iš ko semtis jėgų, t. y. viduramžiais susiformavusios tradicinės visuomenės ir kultūros, jis buvo kūrybiškas ir išlaisvinantis. Tačiau pamažu šiai struktūrai nykstant ir džiūstant, o kartu plečiantis šios struktūros vertybių atkerėjimui, racionalizacija dabar gresia būti ne kūrybiška ir išlaisvinanti, o mechanizuojanti, uniformuojanti ir pagaliau griaunanti patį protą.

„Mūsų laikų lemtį apibūdina racionalizacija, intelektualizacija ir labiausiai 'pasaulio atkerėjimas'. Pagrindinės ir aukščiausios vertybės kaip tik pasitraukė iš viešojo gyvenimo arba į transcendentinę mistinio gyvenimo sferą, arba į tiesioginių ir asmeniškų ryšių sritį. Neatsitiktinai geriausias mūsų menas yra intymus, bet ne monumentalus, neatsitiktinai šiandien tik mažiausiuose ir artimiausiuose ratuose, asmeniškose žmogiškose situacijose, *pianissimo*, dar pulsuoja kažkas, kas galėtų prilygti pranašiškai *pneuma*, kuri ankstesniais laikais nurūkdavo pro didžiąsias bendruomenes lyg liepsnos sūkurys, uždegdavęs ir jas visas. Jei mes bandome prisiversti ir 'išrasti' didingą meno stilių, sukuriami tokie apgailėtini

monstrai kaip daugelis paskutiniųjų dvidešimties metų paminklų. Jei kas bando savo protu sukurti naujas religijas, neturėdamas naujo ir tikro apreiškimo, tuomet dvasine prasme atsiras kas nors panašaus, tik pasekmės bus dar baisesnės. Ir akademinė pranašystė galiausiai sukurs tik fanatiškas sektas, bet niekados nesukurs tikros bendrijos"[57].

Ši modernios kultūros samprata nepaprastai panaši į tą, kurią galima rasti Weberio amžininko George'o Sorelio darbuose[58]. Nebūdami sentimentalūs, abu mąstytojai matė negailestingą Europos kultūros transformaciją iš kultūros, pagrįstos veikla, įsišaknijusia asmeniškame jausme — viltyje, meilėje, džiaugsme, neapykantoje, žiaurume, — į tokią, kuri vis labiau grindžiama beasmeniškumu; iš kultūros, pagrįstos jausmo, kaip ir asmeniško viešpatavimo, pašalinimu iš valdžios gyvenimo. Ši niūri išvada paskatino Sorelį ieškoti „mito", kuris, kaip krikščionybė Romos imperijoje, galėtų atgaivinti viltį ir tikėjimą — taip pat ir veiklą. Weberis, be abejonės, tokią paiešką būtų laikęs veikiau išdavyste nei lemties išsipildymu.

Weberis kaip ir Tocqueville'is stebi net žmogaus charakteryje vykstantį pokytį, kilusį iš žmogaus buvimo beveik visuotinai valdomu, globojamu vis platesnėse gyvenimo srityse ir, kas yra dar svarbiau, vis smulkesnėse ir asmeniškesnėse šiuolaikinio vaidmens detalėse. Tačiau Weberio dvasia yra tokia pati, kaip ir Tocqueville'io; šitai žinodamas, jis aklai nesipriešino, kaip jo laikais padarė daugelis, modernizmo, progreso jėgoms. Jis, kaip ir Tocqueville'is, galėjo matyti didingus egalitarizmo ir racionalizacijos modernioje Europos istorijoje laimėjimus — žmogaus išlaisvinimą iš kontekstų, kurių asmeniškumą ir intymumą taip dažnai nulėmė jų despotizmas, iš vertybių, kurių šventumas tebuvo jų dusinančių padarinių

gyvenimui ir kūrybiškumui matas. Abu mąstytojai suvokė geležinę šių judėjimų būtinybę — istorinę būtinybę, kuriai be galo pritarė ir kurią triukšmingai išgarbino doktrinieriškas radikalizmas ir liberalizmas. Lygiai kaip gausu pagyrų kapitalizmui Marxo veikaluose, taip pat gausu pagyrų egalitarizmui Tocqueville'io, o racionalizacijai Weberio darbuose.

Tiek Tocqueville'io, tiek Weberio intelektualinę didybę atspindi ir tai, kad jie pasirinko eiti vienišų bekompromisinio principo gynėjų keliu, užuot pasirinkę lengvesnį ir labiau priimtiną sielai vieną iš dviejų — arba tradicionalizmo, arba modernizmo — neigimo kelių. Argi Weberis, turint galvoje visą jo neviltį dėl racionalizacijos pasekmių, ragina grįžti į praeitį, į tuos dabarties aspektus, kurie yra mažiausiai modernūs? Visiškai ne! Nė kiek ne daugiau kaip Tocqueville'is, kuris, nepamirškime, 1948-aisiais palaikė revoliucionierius, o ne reakcijos šalininkus. Abu pripažino istorijai įvairiausiose jos dimensijose negrąžinamą kokybę ir tai, kad intelektualo pareiga rūsčiai ir šiurkščiai sutikti istoriją, vadinti ją tokia, kokia ji yra, ar ji būtų tironiška, ar vulgari, ar ir tokia, ir tokia, nesižeminti prieš ją, lygiai kaip ir intelektualo pareiga yra susilaikyti nuo narkotinio užsimiršimo, garbinant klaidingus archaizmo dievus. Weberis sutelkė dėmesį į religijos santykį su mokslo ir technologijos sukurtu pasauliu. Jis pats, kentėdamas dėl modernizmo, užjautė tuos, kurie suvokę, kad jis nepakenčiamas, grįžo prie istorinio tikėjimo.

„Tam, kuriam kaip žmogui šių laikų lemtis yra nepakeliama našta, reikia pasakyti, kad jis gali pasišalinti tyliai, be įprasto viešo persimetėlių garsinimosi, bet paprastai ir aiškiai. Senųjų bažnyčių glėbys jam yra plačiai atvertas ir kupinas užuojautos. Galų gale tai jam nėra labai sunku. Vienaip ar kitaip, jis vis tiek turės atnašauti

„intelektualinę auką" — tai neišvengiama. Jeigu jis tikrai tai padarys, mes jo nesmerksime. Tokia intelektualinė auka besąlygiško religinio pasišventimo tikslu etiniu požiūriu yra visiškai kas kita negu aiškios intelektualinio vientisumo pareigos vengimas, kuris įsigali, jei kam trūksta drąsos išsiaiškinti savo paties galutinį požiūrį, veikiau palengvindamas šią pareigą menkais santykiniais sprendimais. *Mano akimis, toks sugrįžimas į religiją yra labiau vertintinas nei akademinė pranašystė, kuri aiškiai neįsisąmonina, jog universiteto paskaitų salėse neegzistuoja jokia kita dorybė, tik intelektualinis vientisumas.* Vis dėlto vientisumas verčia mus teigti, jog daugelis, kurie šiais laikais laukia naujų pranašų ir gelbėtojų, yra toje pačioje situacijoje, kuri pasikartoja gražioje Edomo sargo tremties laikotarpio dainoje, kurią randame Izaijo pranašystėse:

> Iš Seyro šaukiama man:
> „Sarge, kiek ilgai dar truks naktis?
> Sarge, kiek ilgai dar truks naktis?"
> Sargas atsiliepia:
> „Ateina rytas, paskui vėl naktis.
> Jei norite paklausti, klauskite.
> Ateikite vėl!" *(Iz 21, 11—12).*

„Žmonės, kuriems tai buvo pasakyta, teiravosi ir laukė daugiau nei du tūkstantmečius, ir esame sukrėsti, suvokę, kokia buvo jų lemtis. Tai mums turi būti pamoka, kad nieko negalima pasiekti, vien tik ilgintis ir laukiant, kad reikia veikti kitaip. Atsiduosime darbui ir tenkinsime 'dienos poreikius' tiek žmonių santykiuose, tiek savo pašaukime. Vis dėlto tai aišku ir paprasta — tegul kiekvienas suranda demoną, laikantį jo viso gyvenimo gijas, ir jam paklūsta"[59].

Mūsų laikais net Albert'as Camus nesugebėjo šito išreikšti griežčiau ir didesne jėga. Galų gale susvetimėjimas nėra atsiskyrėliško išsižadėjimo būdas; jis yra ypatinga įžvalgos forma.

Tačiau tiems intelektualams, kurie, užuot atvirai ir sąžiningai grįžę prie didžiųjų tikėjimo doktrinų, atnašavę nuoširdžią „intelektualinę auką", ima žaisti religiniais simboliais ir papuošalais, Weberis jaučia tik panieką. „Niekados iki šiol naujas apreiškimas negimdavo (ir aš sąmoningai dar kartą primenu šį mane įžeidusį vaizdą) iš kai kurių šiuolaikinių intelektualų poreikio apsistatyti, taip sakant, tikromis, patikrintomis senienomis. Šitaip darydami, jie staiga atsimena, kad religija priklausė tokioms senienoms ir kad ji yra tarp tų dalykų, kurių jie neturi. Kaip jos pakaitalą jie išpuošia ką nors panašaus į namų koplyčią mažais šventais paveikslais iš viso pasaulio arba iš visokiausių psichinių patirčių sukuria surogatus, kuriems priskiria mistinio šventumo aureolę, ir po to knygų rinkoje jais prekiauja. Tai yra aiškus kitų ir savęs apgaudinėjimas"[60].

Katastrofa, kurios Weberis bijo, yra ne *dez*organizacija, bet veikiau *super*organizacija, apvalyta nuo neformalių ir įprasto naudojimo kontekstų, kuriuose asmenybė gali pasipriešinti masinei sąmonei ir kultūriniam vienodumui. Racionalizacija, lėmusi demokratijos ir kapitalizmo pergalę prieš anksčiau buvusias socialines sistemas, sukurs tokią visuomenę, jei nepatirs naujo įkvėpimo, kurioje demokratija ir kapitalizmas neišliks, kurioje egzistuos tik šių sistemų karikatūros, o žmogaus modernus faustiškas charakteris bus pakeistas į demonišką apatijos ir baimės kūrinį.

Paskutiniuose iškalbinguose *Protestantiškosios etikos ir kapitalizmo dvasios* puslapiuose Weberis daro prielaidą, kad išvirkščioji asketizmo (motyvuojančios kapitalizmo jėgos)

pusė gali būti susvetimėjimas su dalykais, kuriuos asketizmas iškelia kartu su savimi. „Kai askezė pradėjo veikti pasaulyje ir jį pertvarkyti, išorinės šio pasaulio gėrybės vis labiau valdė žmones ir galų gale įgijo tokią valdžią, kokios istorijoje dar niekada neturėjo. Šiandien askezės dvasia (kas žino, ar visiems laikams?) apleido šį kiautą. Kai nugalėjęs kapitalizmas įsikūrė ant mechaninių pamatų, jam nebereikėjo šios atramos. Atrodo, kad visiškai blėsta ir besijuokiančio askezės įpėdinio — Švietimo — rožinė nuotaika, o po mūsų gyvenimą kaip anų laikų regėjimų šmėkla klaidžioja 'profesinio pašaukimo' idėja. Ten, kur 'profesinės pareigos atlikimo' negalima tiesiogiai susieti su aukščiausiomis dvasinėmis kultūros vertybėmis, arba ten, kur jis, atvirkščiai, nėra subjektyviai jaučiamas kaip ekonominė prievarta, šiandienos žmogus dažniausiai tiesiog nesistengia suvokti šios sąvokos esmės. Ten, kur religinę etinę prasmę praradęs troškimas pasipelnyti gali reikštis laisviausiai, būtent Jungtinėse Amerikos Valstijose, jis tampa nesutramdoma varžybų aistra ir neretai įgyja tiesiog sportinį pobūdį. Niekas dar nežino, kas ateityje gyvens tame kiaute, ar ši neregėta raida nesibaigs naujų pranašų atsiradimu arba galingu senų idėjų ir idealų atgimimu; *arba*, jeigu neįvyks nei viena, nei kita, ar kartais mūsų nelaukia mechaniško sąstingio amžius, kupinas konvulsyvių mėginimų tikėti savo reikšmingumu. Tada šios kultūros raidos *paskutiniesiems žmonėms* tikrai tiktų šie žodžiai: 'Bedvasiai profesionalai, beširdžiai hedonistai — šie menkystos įsivaizduoja, kad pakilo į visiškai naują žmonijos raidos pakopą'"[61].

Weberis laikėsi maždaug to paties požiūrio į sterilizuojančias švietimo savybes ir į grėsmingą „meritokratijos", kuri per ilgą laiką gali tapti tokia pat pragaištinga lygybei ir laisvei kaip iš ankstesnės religija, nuosavybe ir karu pagrįstos aristokratijos, perspektyvą. Jis manė, kad

švietimo racionalizacija, vis auganti valdžios ir visuomenės priklausomybė nuo švietimo suteiktų techninių įgūdžių ir žinių sukurs naują privilegijų ir valdžios sluoksnį, herbą pakeisdama diplomu.

„Universitetų, verslo ir inžinierių koledžų diplomų paplitimas, visuotiniai raginimai įsteigti švietimo sertifikatus įvairiausiose srityse padeda kontorose ir įstaigose formuotis privilegijuotam sluoksniui. Tokie sertifikatai paremia jų turėtojų siekius susigiminiuoti su kilmingomis šeimomis (verslo įstaigose darbuotojai natūraliai tikisi būti paaukštinti vesdami direktoriaus dukterį), siekius būti priimtais į ratą, kur laikomasi 'garbės kodų', pretenzijas į 'respektabilų' atlyginimą, o ne į atlyginimą už gerai padarytą darbą, siekius monopolizuoti socialiniu ir ekonominiu požiūriu naudingas pozicijas. Kai iš visur girdime reikalavimus įvesti reguliarius mokymo planus ir specialius egzaminus, žinoma, už to slypintis argumentas nėra staiga prabudęs 'išsilavinimo troškulys', tai tik noras apriboti šių pozicijų pasiūlą ir monopolizuoti jas švietimo sertifikatų savininkams. Šiais laikais 'egzaminas' yra universali tokios monopolizacijos priemonė ir todėl egzaminų nesulaikomai daugėja“[62].

Šitai, galime priminti, buvo Tocqueville'io įspėjimas dėl ilgalaikių socialinės sistemos, paremtos lygybės etika, kurioje lygybės pripažinimas turėtų būti pavaldus identiškų egzaminų mechanizmui ir kliūtims visiems, kurie stengiasi iškilti, šitaip prilaikant greičiausiąjį iki lėčiausio greičio, pasekmių.

Visoje Vakarų visuomenėje, ypač Vokietijoje, Weberis regėjo laipsnišką naujos patrimonializmo formos, pagrįstos valstybine tarnyba ir plintančios visose visuomenės sferose — socialinio saugumo, švietimo, profesijų, verslo ir valdymo. Tai galėtų būti pavadinta biurokratijos patrimonializmu. Jo pasisakymai apie tai yra iškalbingi ir aistringi:

„Baisu pagalvoti, kad pasaulis vieną dieną galėtų būti pripildytas tik šių mažų krumplių, žmogučių, įsikibusių į savo menkus darbelius ir siekiančių didesnių — tokia būsena, kurią dar kartą galima išvysti, kaip egiptietiškuose įrašuose, vaidinančius vis didesnį vaidmenį mūsų dabartinėje administracinėje sistemoje ir ypač jos pamainoje — studentuose. Aistra biurokratijai <...> yra pakankama, kad įvarytų į neviltį. Tai yra, kaip politikoje <...> mes sąmoningai tapome žmonėmis, kuriems reikalinga tvarka ir niekas kitas, kurie tampa nervingi ir išsigąsta, jei nors kartą ši tvarka susvyruoja, ir bejėgiai, jei pasijunta išplėšti iš totalinio pajungimo. Kad pasaulis nežinotų jokių kitų žmonių tik šiuos — būtent tokioje evoliucijoje mes esame dabar atsidūrę, taigi ir didžiausias klausimas yra ne kaip galime ją plėtoti ir skubinti, bet kaip galime pasipriešinti šiai mašinerijai, kad dalį žmonijos išlaikytume laisvą nuo šio sielos išdalijimo, nuo šios didžiausios biurokratinio gyvenimo būdo kontrolės“[63].

Tokia Weberiui atrodo liga išplitusioje išgirtoje administracinės meritokratijos ir universalaus švietimo sistemoje, kuri nuo pat Prancūzijos Švietimo buvo karališkasis kelias į pasaulietinį išganymą.

Ir kas galų gale liko iš dvasios, kurioje gimė ir galiausiai triumfavo modernizmas? Weberis rašo taip, kad vargu ar stipriau būtų galėjęs pasakyti net ir devynioliktо šimtmečio gedulingos giesmės *Siaubingos nakties miestas* autorius. Ši ištrauka užbaigia jo veikalą *Politika kaip pašaukimas*:

„Mūsų laukia ne vasaros žydėjimas, bet pirmiausia atšiauri ledinė poliarinės nakties tamsa. <...> Kai ši naktis pradės pamažu trauktis, kas bus dar gyvas iš tų, kuriems pavasaris dabar, atrodytų, nuostabiai žydi? Kuo pavirs tuomet visų Jūsų sielos? Tūžmastis arba filisteriškumas, paprastas bukas prisitaikymas prie pasaulio ir savo pro-

fesijos. Arba trečias ir ne pats rečiausias atvejis: bėgimas iš pasaulio į mistiką. Tai daro tie, kurie turi tam dovaną, o dažnai ir tie, kurie tik nevykusiai kankinasi dėl mados"[64].

Izoliacija ir anomija — Durkheim

Šiuolaikinio žmogaus nutolimo nuo tradicinės visuomenės šmėkla sklando visuose Durkheimo veikaluose, suteikdama temą jo darbo pasidalijimo ir savižudybės tyrinėjimams ir foną jo negailestingam socialinio solidarumo akcentavimui. Durkheimo susvetimėjimo sampratą nulemia ne žmogaus reikšmės sumažėjimas, kaip Tocqueville'iui, nes Durkheimas nuolat įrodinėja, jog modernioje visuomenėje individo reikšmė iškilo virš visokios įmanomos jo aplinkos. Durkheimas taip pat neįžvelgė racionalizmo inversijos, kurią įžvelgė Weberis; tam jis buvo per didelis pozityvistas. Tačiau tai, ką jis aplink save mato, paneigdamas Švietimo ir jo sekėjų utilitaristų viltis, yra išsilaisvinimas iš bendruomenės ir tradicijos, lemiantis neviltį ir nepakeliamą vienišumą. Ne savęs atradimas, bet savęs baimė, ne pasitikintis optimizmas, bet perdėta melancholija ir nerimas Durkheimui yra šiuolaikinės individualizmo istorijos rezultatas. Modernizmo esmė, trumpai tariant, yra to visuomenės jausmo, kuris tik vienas gali išsaugoti individualybę, numarinimas. Tai yra pagrindinis industrializmo, masinės demokratijos ir sekuliarizmo rezultatas.

Pasak Durkheimo, mūsų visuomenės vystymuisi iš tiesų būdinga tai, kad ji pamažu sugriovė visus įsteigtus socialinius kontekstus; vieną po kito juos naikino arba lėta laiko erozija, arba smarki revoliucija, ir taip neatsirado nieko, kas jas pakeistų[65].

Comte'ą apsėdusi mintis, kad individualizmas yra „Vakarų pasaulio yda", ne mažiau būdinga ir Durkheimui.

Jo nuolatinis dėmesys autoritetui, kaip susidedančiam ir iš socialinės tvarkos, ir iš asmenybės, priešingai, pripažino stiprias autoriteto išskaidymo sroves, kurios susilpnino moralę ir visuomenę, visiškai palikdamos individą aplinkybėms ir likimui.

Žmogaus asmenybės būtina sąlyga yra stabili socialinė tvarka. „Jeigu ji griūva, jei daugiau nebejuntame jos savo egzistencijoje ir veikloje, visa, kas mumyse yra socialu, netenka bet kokio objektyvaus pagrindo. Visa, kas išlieka, tėra dirbtinis iliuzinių vaizdų derinys, menkiausios refleksijos neatlaikanti fantasmagorija, t. y. nieko, kas mums galėtų būti tikslu. Vis dėlto šis socialinis žmogus yra civilizuoto žmogaus esmė; jis yra egzistencijos šedevras. Šitaip mes netenkame priežasčių egzistuoti, nes vienintelis gyvenimas, į kurį galėjome įsikibti, daugiau neatitinka nieko, kas būtų tikra; vienintelė dar tikroviška būtis daugiau neatitinka mūsų poreikių“[66].

Durkheimui savižudiškų srovių visuomenėje ir kitų dezorganizacijos ir susvetimėjimo apraiškų priežastis nėra tai, ką *sukuria* perdėtas individualizmas, o yra pats individualizmas. Individualizmas pačia savo prigimtimi yra atsiskyrimas nuo tų normų ir bendrijų, kurios stiprina žmogaus dvasinę prigimtį. Jei ir nėra tiesa, kad žmogaus gyvenimo pabaiga turi būti *ne* paprasta daug labiau nei tik deistinė, kad suteiktų prasmę jo individualybei ir gyvenimo nervui, čia yra daug tiesos — socialiniam žmogui, priešingai negu fiziniam žmogui, reikalingas koks nors autoritetas, kas nors pranokstantis žmogų ir įtvirtinantis jo būties prasmę. Toks gyvenimas skiriasi nuo fizinio gyvenimo. Šiame „žmogus gali protingai veikti nemąstydamas apie trancendentinius tikslus. <...> Kol jis neturi jokių kitų poreikių, jis yra, taigi yra sau pakankamas ir gali laimingai gyventi neturėdamas jokio kito tikslo, išskyrus patį gyvenimą“. Tačiau ne taip yra su žmogu-

mi visuomenėje, t. y. su civilizuotu žmogumi. Jis turi daug idėjų, jausmų ir praktikos, nesusijusios su organiniais poreikiais. Meno, moralės, religijos, politinio tikėjimo ir paties mokslo funkcijos nėra nei jėgų atstatymas po organizmo išsekimo, nei organų darnaus funkcionavimo užtikrinimas, bet simpatijos ir solidarumo jausmų, artinančių mus prie kitų, sukėlimas. Būtent „visuomenė, perdarydama mus pagal save, įteigia mums mūsų veiksmus kontroliuojančias religines, politines ir moralines nuostatas. Kad atliktume savo socialinį vaidmenį, mes stengėmės išplėsti savo protinius sugebėjimus, ir būtent visuomenė aprūpino mus įrankiais, reikalingais šiam vystymuisi, perteikdama mums savo kreditines žinojimo atsargas"[67].

Tačiau modernioje Europoje, vykstant revoliucijai, industrializmui ir visai sekuliarizuojančių, atomizuojančių jėgų sekai, tragiškai atsitiko taip, kad pasidarė sunkiau nei kada nors anksčiau „vaidinti savo socialinį vaidmenį". Daugybė vietų Durkheimo kūriniuose patvirtina išvadą, kad, jo manymu, Europos visuomenę siejančios ir stabilizuojančios jėgos išgyveno dezintegraciją. Galų gale tai suteikia jo savižudybės teorijai ryškesnius kontūrus, nes savižudybę Durkheimas laiko kai ko labai gilaus socialinėje sandaroje rodikliu, t. y. „bendra šiuolaikinių visuomenių problema". Iki tam tikro laipsnio savižudybė yra normalus dalykas, tačiau šiuolaikinėje civilizacijoje „neįprastai didelis savanoriškų mirčių skaičius byloja apie didelį nerimastį, dėl kurio kenčia civilizuotos visuomenės, ir liudija apie jo rimtumą". Ir būtent tuose visuomenės sektoriuose, kurie yra labiausiai „modernūs", labiausiai „progresyvūs" — protestantiški, urbanistiniai, industriniai ir pasaulietiniai, — savižudybės laipsnis yra aukščiausias.

Jis nurodo „depresijos ir nusivylimo sroves, kurios kyla ne iš kokio nors atskiro individo, bet išreiškia visuomenės dezintegracijos būseną“[68]. Tokios srovės „atspindi socialinių saitų susilpnėjimą, tam tikrą kolektyvinio silpnumo ar socialinės negalios rūšį, lygiai kaip individualus liūdesys, kai jis yra pasikartojantis, savaip atspindi varganą organinę individo būklę“. Tokios srovės yra kolektyvinės, t. y. socialinės. Ir dėl to, kad yra socialinės, „jos dėl savo kilmės turi autoritetą, kurį primeta individui, energingai vydamos jį ten, kur jį ir taip lenkia visuomenės dezintegracijos sužadinta moralinė kančia“[69]. Maža to, tam tikros savižudybės apraiškos, kaip ir tam tikros nusikaltimų apraiškos, yra neatskiriamos nuo aplinkybių, kuriomis taip pat išauga aukštoji kultūra — menai, literatūra ir laisvosios profesijos. Tačiau tai, ką savižudybė žymi mūsų visuomenėje, daro išvadą Durkheimas, „nėra vis didėjantis mūsų civilizacijos puikumas, tai krizės ir baimės nelikti nenubaustam būsena“[70].

Durkheimo melancholija nesiremia vien tik savižudybės apraiškomis. Savo *Darbo pasidalijime* jis pažymėjo iš tikrųjų atvirkščią santykį tarp kultūros vystymosi ir žmogiškosios laimės. Nuobodulio, nerimo ir nevilties būsenos pirmykštėje ir paprastoje visuomenėje yra beveik nežinomos, nes, jo manymu, iš esmės nesą įprastinių jų priežasčių. Tos priežastys atsiranda civilizacijoje, o kartu su jomis atsiranda būdingas liūdesys. Negalime teigti, pabrėžia Durkheimas, kad progresas yra šių būsenų priežastis. Labiau tikėtina, kad tie procesai vyksta vienu metu. „Tačiau šis vienalaikiškumas yra pakankamas, kad būtų įrodyta, jog progresas ne tiek daug padidina mūsų laimę, nes šioji proporcingai mažėja tuo pat metu, kai darbo pasidalijimas plečiasi su tokia energija ir sparta, kokios nebuvo žinoma iki šiol“[71].

Durkheimo požiūris į laimę mažai turi bendro su jo laikais viešpatavusiomis nuostatomis. Užuot suvokęs laimę kaip tikrąjį individualių ir socialinių pastangų tikslą, jis ją smerkia. „Per daug maloni moralė yra palaida moralė; ji tinka tik dekadentams ir matoma tik tarp jų <...>. Kai kurie požymiai net rodo, kad, kylant socialinių tipų pakopomis, pastebima tam tikros melancholijos tendencija". Liūdesiui kaip ir nusikaltimui būdingas tam tikras funkcinis būtinumas. „Žmogus negalėtų gyventi, jeigu jis būtų nejautrus liūdesiui. Daugelį vargų galima iškęsti, tiktai su jais susitaikius, ir iš jų gaunamas malonumas natūraliai turi tam tikrą melancholišką pobūdį. Taigi melancholija yra liguista tik tuomet, kai ji gyvenime užima per daug vietos; tačiau ne mažiau liguista yra visiškai išstumti ją iš gyvenimo"[72]. Galima įsivaizduoti, kad tokie jausmai kiltų iš Tocqueville'io ir Weberio, bet ne iš Millio ar Spencerio.

Tokie istoriniai laikotarpiai kaip mūsų, pažymi Durkheimas, būtinai yra pripildyti nerimo ir pesimizmo, nes mūsų tikslai savo apimtimi yra faustiški. „Kas gali būti labiau nuviliančio nei judėti prie galutinio taško, kuris neegzistuoja, mat jis, kai prie jo artėjama, tolsta nuo mūsų tokiu pat greičiu? <...> Todėl tokie istoriniai laikotarpiai kaip mūsų, persirgę beribių siekimų liga, būtinai yra paliesti pesimizmo. Pesimizmas visuomet žengia kartu su neribotais siekiais. Goethe's Faustas gali būti laikomas *par excellence* išreiškęs šį beribiškumo požiūrį. Ir ne be pagrindo poetas pavaizdavo jį dirbantį nuolatinėje kančioje". Būtent ši būsena leido Tocqueville'iui augantį nepasitenkinimą ir liūdesį laikyti demokratijos pasekmėmis, ir būtent ji Durkheimui yra fonas, kuriame jis regi bendrą jį supančios socialinės ir moralinės tvarkos žlugimą. Yra pakankamai aišku, kad jis šį žlugimą suvokė kaip kritiš-

ką. „Iš tiesų istorijoje nėra užfiksuotos jokios krizės, kuri savo rimtumu prilygtų tai, kurioje jau daugiau nei šimtmetį yra atsidūrusios Europos visuomenės. Kaip rodo viešąją sąmonę varginančios skaidymosi tendencijos ir kylantis bendras nerimas, tradicinė kolektyvinės tvarkos forma prarado autoritetą"[73].

Dar yra ir kiti būdai patikrinti Europos visuomenę apėmusios modernios ligos intensyvumą — pagal skeptizmu ir materializmu pagrįstų filosofinių sistemų dauginimąsi. Durkheimas šiuo požiūriu lygina modernųjį amžių su dekadanso heleniškoje Graikijoje ir imperinėje Romoje laikotarpiais, kai panašiai iškilo tikėjimo ir narystės visuomenėje praradimą atspindėjusios sistemos.

„Tokių didžiųjų sistemų susidarymas yra <...> simptomas, kad dabartinis pesimizmas tapo nenormaliai intensyvus, o to priežastis buvo tam tikri neramumai socialiniame organizme. Gerai žinome, kaip pastaruoju metu šių sistemų padaugėjo. Norint turėti teisingą sampratą apie jų skaičių ir svarbą, argi nepakanka pagalvoti apie tokias aiškiai šios prigimties filosofijas, kaip Schopenhauerio, Hartmanno ir kt.? Turime taip pat įvertinti ir kitas, kylančias iš tos pačios dvasios, nors ir turinčias skirtingus vardus. Anarchistas, estetas, mistikas, revoliucionierius socialistas, net jei ir nėra nusivylę ateitimi, jie visi kartu su pesimistu išgyvena vieną bendrą neapykantos ir pasibjaurėjimo egzistuojančia tvarka jausmą, vieną bendrą aistrą griauti arba išsivaduoti iš tikrovės. Kolektyvinė melancholija nebūtų įsiskverbusi į samonę taip giliai, jei šioji nebūtų patyrusi liguistų procesų..."[74]

Tokia yra Durkheimo reakcija į amžių, kurį jo laikais kai kurie — kartu ir sekuliaristai, ir individualistai, ir protestantai, ir progreso išpažinėjai — sveikino kaip naujos tvarkos, naujos laisvės, naujos moralės pradininką ar

bent pranašą. Durkheimo požiūris į modernią kultūrą yra aiškiai susvetimėjęs. Jis pats pernelyg yra modernizmo vaikas, per daug atsidavęs mokslui ir liberaliai demokratijai, kad ieškotų prieglobsčio bent viename iš tradicionalizmų, kuriuos tuščia ir reakcinė politika stengėsi primesti ne tik Prancūzijai, bet ir apskritai Europai. Tačiau kitaip nei didžioji dauguma jo bičiulių racionalistų, liberalų ir demokratų, jis žinojo, kad jokia stabili tvarka negali būti pastatyta *tiesiog* ant modernizmo intelektualinių pastolių; kad iki tol, kol mokslo ir liberalios demokratijos vertybės bus įsišaknijusios *socialiniuose* kontekstuose, tiek pat sauguose ir saistančiuose kaip ir tie kontekstai, kuriuose seniau buvo įsišaknijusi religija ir giminystė, ir bus apdovanotos *moraliniu* autoritetu, *šventumu*, kurį kitados žinojo šios labiau senovinės institucijos, Europos visuomenė tebebus krizės būsenoje, kuri sunaikins kiekvieną politinę reformatorių iškeltą idėją.

Durkheimo reakcija į to meto optimistišką moralinio progreso atmosferą buvo tokia pat išbaigta kaip ir jo reakcija į individualizmą ir biologizmą. Jo kolektyvinės sąžinės, amžinos kaltės, anomijos ir funkcinio disciplinos vaidmens sąvokos iš tiesų yra paremtos šia moraline reakcija, ir galime daryti pagrįstą išvadą, teigdami, kad neįvertinti Durkheimo mintyje to, kas yra moralu, tolygu neįvertinti to, kas yra socialu. Moralumas ir socialumas yra dvi tos pačios monetos pusės.

Susvetimėjimas, būdamas ta nuotaika, kuri persmelkė originalius istorijos, socialinės tvarkos ir asmenybės tyrinėjimus Tocqueville'io ir Weberio darbuose, yra vaisingas ir Durkheimo mąstymui. Galima teisėtai pasakyti, o metodologine prasme ir svarbu, kad šis susvetimėjęs požiūris į Vakarų pažangą yra pirmesnis nei jo empirinis savižudybės tyrimas. Šis požiūris paskatino nukreipti

žvilgsnį ne tik į savižudybės, bet ir į asmenybės ir jos šaknų moralinėje ir socialinėje bendruomenėje sferas.

Objektyvizmo tironija — Simmel

„Didžiausia modernaus gyvenimo problema, — rašė Simmelis savo žymiojoje esė apie metropolį, — kyla iš individo siekio išsaugoti savo egzistencijos autonomiją ir individualybę galingų socialinių jėgų, istorinio palikimo, išorinės kultūros ir gyvenimo technikos akivaizdoje. Kova su gamta, į kurią turi veltis pirmykštis žmogus, kad išsaugotų savo *kūnišką* egzistenciją, šioje modernioje formoje išgyvena savo paskutinę transformaciją“[75].

Simmeliui labiausiai paradoksalus iš racionalaus modernizmo palikimo yra žmogaus nesugebėjimas išsaugoti visumos ir tapatybės jausmą pačių srovių, kurios buvo suvokiamos kaip pagrindinės tiek išlaisvinimo, tiek šios visumos ir tapatybės pabrėžimo priemonės akivaizdoje. Aštuonioliktas amžius, rašo jis, ragino žmogų „išsilaisvinti iš visų istorinių ryšių“ visuomenėje, taigi leisti, kad nekliudomas žmogaus prigimties vystymasis, apmąstytas racionalistų, būtų visuotinis ir geras. Tuomet devynioliktame amžiuje vyko funkcinė specializacija, kuri padaro „kiekvieną individą neprilygstamą kitam ir kiekvieną iš jų neišvengiamą iki didžiausio galimo masto“. Viskas žadėjo tokio masto individualios tapatybės išlaisvinimą, kokio nebuvo iki šiol žinoma istorijoje.

Tačiau vietoj šio individo visiško išlaisvinimo regime metropolio gyvenime progresuojantį individo skaidymąsi į rutinizuotus vaidmenis ir kitų pripažinimo ir savęs paties nykimą. Aštuoniolikto amžiaus filosofai, teigia Simmelis, numatė žmogaus išlaisvinimą tik visumų ir kontekstų, kuriuos jie žinojo — miestelių, kaimų, rečiau miestų — požiūriu, o rezultatas buvo psichologinių faktorių,

likusių iš tradicinės visuomenės, nesąmoningai veikiamas „išsilaisvinimas“. Taigi jie nenumatė žmogaus išlaisvinimo iš jo europietiško būdo. Tačiau išlaisvinimo tikrumas turi būti suvokiamas tokios formos gyvenime, kuris vis dažniau tampa modernaus žmogaus tėvyne — metropoliu. Ir čia tai, kas yra išlaisvinta, nėra žmogaus visuma, tai veikiau „labai asmeniškas subjektyvumas“, išvaduotas iš „didžiausio beasmeniškumo struktūros“ fono. Yra taip, tarsi žmogaus tapatybės atomas būtų suskaidytas, o „socialinis“ aspektas būtų prarastas tarp išorinių ir objektyvių metropolijos visuomenės jėgų, o „asmeninis“ pranykęs dar giliau palaidotame nekomunikabiliame subjektyvume.

Simmelio mąstyme susvetimėjimas yra tam tikra epistemologinė perspektyva, kuri tokia pat emociškai neutrali, kaip jo diados ir triados, slaptumo ir nepažįstamojo tyrinėjimai. Nesakau, kad jam trūko moralinės savimonės. Toli gražu ne. Užtenka tik paskaityti jo jaudinančius atsiliepimus apie tai, kas atsitiko liberaliai kultūrai Europoje, kad suvoktum Simmelio etinę sąmonę. Tačiau jei Weberio samprotavimuose apie racionalizaciją jaučiama dvasinė melancholija — išgyvenamo atkerėjimo aspektas, o Durkheimo samprotavimas apie individualų susvetimėjimą kyla iš gilaus įsitikinimo endemine socialine dezorganizacija, Simmelio darbuose nieko panašaus nerandame. Susvetimėjimas jam yra beveik vien tik metodologinis, tai yra naujas žmogaus asmenybės ir jo santykio su pasauliu analizės būdas, o ne kokio nors dvasinio ar etinio įvertinimo pagrindas.

„Matau, — rašė jis *Religijos sociologijoje*, — kad plačiausia ir toliausiai siekianti kolizija tarp visuomenės ir individo glūdi ne tam tikrų interesų aspekte, bet bendroje individualaus gyvenimo formoje. Visuomenė siekia totalybės ir organinės vienybės, o kiekvienas jos narys suda-

ro tik sudedamąją jos dalį. Individas kaip visuomenės dalis turi atlikti ypatingas funkcijas ir pasitelkti visą savo jėgą; iš jo laukiama, kad jis pritaikytų savo įgūdžius taip, kad taptų labiausiai kvalifikuotu šių funkcijų atlikėju. Tačiau šiam vaidmeniui yra priešingas žmogaus polinkis į vienovę ir totalybę kaip jo paties individualybės išraišką"[76].

Žinoma, tai nereiškia, kad susvetimėjimas žmonių istorijoje yra nuolatinė ir nekintanti būsena. „Kolizija tarp visuomenės ir individo" apima prieštaringus santykinio neveiklumo ir karštligiškos veiklos laikotarpius. Mūsų amžius, kuriame valdžia yra išaugusi, kuriame dichotomija tarp to, kas objektyvu, ir to, kas subjektyvu, tampa vis aštresnė, o moralinių antinomijų daugėja, Simmelio manymu, yra šias visuomenės ir savasties kolizijas maitinantis pagrindas. Kita vertus, viduramžiais susvetimėjimo jausmas nebuvo vyraujantis. Ar galėjo būti kitaip, kai „korporacijos ir bendrijos kaip daugybė susikertančių ratų sudarė tinklą, iš kurio ištrūkti galėjo tik tvirčiausios sielos?" Tyrinėdamas autoritetą, Simmelis pabrėžė esminį „asmenišką" autoriteto viduramžių sistemoje pobūdį. Visos valdžios, kaip ir teisės, buvo asmeniškos, tarp jų ir karaliaus. Moderni istorija, pasak Simmelio, yra atsakinga už tai, kad „asmeniškumas" yra padalytas į *objektyvų* socialumą, atspindėtą autoriteto, darbo, religijos ir architektūros plintančiame beasmeniškume ir nutolime, ir *subjektyvų* socialumą, kuris matomas žmogaus pasišalinime į gryną privatumą, atskirtą nuo visuomenės, sustorinant „atsargų" sluoksnius. Ar tai būtų Simmelio proginiai šuoliai į politinę istoriją, jo Vakarų filosofijos pakartojimas, ar jo slaptumo, nepažįstamojo ir pinigų tyrinėjimai, būtent ant šios istorinės drobės jis tapo savo modernaus žmogaus sielos sampratą.

Simmelio mąstyme galima atskleisti tam tikrą susidomėjimą gyvenimu susvetimėjusioje epochoje, nes būtent tokioje epochoje, rašo jis, žmogaus įspūdžių ir pojūčių galios yra stipriausios. Socialinių ir moralinių saitų susilpnėjimas daro tai galimą. Jo esė apie „griuvėsius" implikuoja, kaip aiškėja iš toliau cituojamos ištraukos, kad socialiniai ir kultūriniai „griuvėsiai" apibūdina dekadanso amžius. Fiziniuose pastato ar paminklo griuvėsiuose regime, kad „tikslas ir atsitiktinumas, gamta ir dvasia, praeitis ir dabartis pašalina šių prieštarų įtampą — arba veikiau, išsaugodami šią įtampą, jie lemia išorinio įvaizdžio ir vidinio padarinio vienovę. Atrodo, tarsi būties segmentas turi suirti anksčiau, nei jis taps neatsparus iš visų tikrovės kampų plūstančioms galioms ir srovėms. Galbūt dėl šios priežasties atsiranda mūsų bendras susižavėjimas nuosmukiu ir dekadansu, susižavėjimas, kuris peržengia to, kas negatyvu ir kas išsigimsta, ribas. Turtinga ir įvairiapusė kultūra, beribis *jautrumas įspūdžiams*, viskam atviras supratimas, būdingi dekadentinėms epochoms, žymi visų nesuderinamų siekių susijungimą. Vienodinantis teisingumas sieja visų dalykų, išaugusių atskirai ir priešingų vienas kitam, vienybę ir tų žmonių, kurie dabar tegali gaminti, bet ne kurti ir saugoti iš savo pačių jėgos kilusias savo pačių formas bei jų darbų nuosmukį"[77].

Būtent šis jautrumas susvetimėjimui, perteiktas emociškai ir su moraliniu atsainumu, Simmelio veikaluose įgalina stebėti begalės mikroskopinių susvetimėjimo apraiškų, aptinkamų net ir pastoviausiuose meilės, ištikimybės ir dėkingumo ryšiuose. Svetimumo šešėlis, teigia jis, „persmelkia pačius artimiausius ryšius. Pirmosios aistros stadijoje erotiniai santykiai griežtai atmeta kiekvieną mintį apie apibendrinimą — įsimylėjėliai mano, kad to-

kios meilės kaip jų nebuvo niekados; kad nėra nieko, kas prilygtų arba mylimam asmeniui, arba to asmens išgyvenamiems jausmams. Susvetimėjimas — sunku pasakyti, ar kaip priežastis, ar kaip pasekmė, — paprastai atsiranda, kai šis unikalus jausmas pranyksta. Skepticizmas dėl to, kiek jų ryšys reikšmingas pats savaime ir vertingas jiems, būdingas pačiai minčiai, kad jų ryšiai galų gale atitinka bendrąją žmogišką lemtį..."[78].

Kas kitas, jei ne Simmelis būtų galėjęs parašyti toliau cituojamą ištrauką iš jo esė *Nepažįstamasis* įvadinės dalies?

„Jei klajojimas yra išsivadavimas iš bet kurio duoto taško erdvėje ir sąvokinė priešybė įsitvirtinimui šiame taške, tai sociologinė „nepažįstamojo" forma išreiškia, kitaip sakant, šių dviejų charakteristikų vienybę. Vis dėlto šis reiškinys irgi atskleidžia tai, kad erdviniai santykiai yra tik žmogiškųjų ryšių, viena vertus, sąlyga, o kita vertus, simbolis. Taigi aptariame nepažįstamąjį ne ta prasme, kuri jam buvo dažnai priskiriama praeityje, kaip klajūną, kuris šiandien ateina, o rytoj išeina, bet veikiau kaip asmenį, kuris šiandien ateina ir rytoj pasilieka. Galima sakyti, jis yra *potencialus* klajūnas — nors jis ir nepakeitė vietos, tačiau nėra visiškai atsisakęs laisvės ateiti ir išeiti. Jis yra suaugęs su tam tikra erdvine grupe arba grupe, kurios ribos yra panašios į erdvines ribas. Tačiau jo padėtį šioje grupėje iš esmės nulemia tai, jog jis nepriklausė šiai grupei nuo pat pradžios, jog jis suteikia jai savybių, kurių negali atsirasti pačioje grupėje"[79].

Ši ištrauka gana patraukliai iliustruoja Simmelio požiūrį į moderniąją visuomenę, nes Simmeliui modernizmo esmė yra metropolis, o metropolyje kiekvienas žmogus tam tikra prasme yra nepažįstamasis — potencialus klajūnas — *savo* visuomenėje, bet tikrai ne *už* savo visuomenės ribų.

Istorijos kryptis yra metropolis, kuris Simmeliui yra modernizmas, jo mąstyme atliekantis tą patį vaidmenį, kaip demokratija — Tocqueville'iui, kapitalizmas — Marxui, o biurokratija — Weberiui. „Psichologinis metropoliško individualybės tipo pagrindas apima nervinio stimuliavimo sustiprėjimą, atsirandantį dėl ūmaus ir nepertraukiamo išorinių ir vidinių stimulų keitimosi". Visur metropolyje glūdi „gilus prieštaravimas tarp mažo miestelio ir kaimo gyvenimo dėl jausminių psichinio gyvenimo pagrindų". Metropolis reikalauja iš žmogaus kitokios sąmonės nei kaimiška aplinka, kur gyvenimo ritmai ir psichiniai įvaizdžiai keičiasi lėčiau ir monotoniškiau. „Kaip tik šia prasme sudėtingas metropoliško psichinio gyvenimo pobūdis tampa suprantamas kaip priešingas mažo miestelio gyvenimui, grindžiamam giliai jaučiamais, emociniais ryšiais"[80]. Pastarieji ryšiai yra emociniai; jie įsišakniję nesąmoninguose sielos sluoksniuose ir lengviausiai išauga tuose kontekstuose, kurie susiję su kaimiškumu. „Vis dėlto intelekto vieta yra aiškūs, sąmoningi, aukštesni sielos sluoksniai; jis geriausiai prisitaiko prie mūsų vidinių jėgų". Turint galvoje nepaliaujamą metropoliško gyvenimo jaudrumą, kaimui būdingas emocinis atsakas būtų pavojingas; nuolatinis ir nestabdomas jausmų žadinimas juos iškreiptų. Taigi intelektas valdo metropolio gyvenimą tokiu būdu, kuris nebuvo žinomas mažame miestelyje, kur jausmas ir emocija gali saugiai reikštis išoriniame pasaulyje.

Metropolis, pasak Simmelio, yra proto, o ne širdies kultūra. Jis dažnai nurodo šią dichotomiją. Taigi modernus metropolio protas tampa vis labiau skaičiuojantis, tikslus ir organizuotas. „Šios skaičiuojančios pinigų prigimties dėka gyvenimo elementų santykiuose atsirado naujas tikslumas, tikrumas nustatant tapatybes ir skirtumus, susitarimų ir planų nedviprasmiškumas — lygiai kaip iš-

oriniame pasaulyje tokį tikslumą nulėmė paplitę kišeniniai laikrodžiai"[81].

Tačiau įtampa didėja. Tie patys faktoriai, kurie paskatino proto disciplinavimą ir individualybės jausmo atbukimą, taip pat lemia ir pasišalinimą iš išorinio pasaulio, pasitraukimą į persisotinusiojo (blase) būseną. „Galbūt nėra kito tokio psichinio reiškinio, kuris taip besąlygiškai priklausytų metropoliui, kaip persisotinusiojo būsena. Persisotinusiojo būsena kyla visų pirma iš sparčiai kintančių ir vienas prie kito artimai prigludusių priešingų nervų dirgiklių. Atrodo, kad būtent dėl šios būsenos padidėja metropolio intelektualumas. Taigi kvaili žmonės, kurie pirmiausia intelektualiai negyvena, nėra iš tikrųjų persisotinę"[82].

Iš to paties spaudimo formuojasi individo apsauginis rezervas, kuris taip pat yra priemonė atsiriboti nuo stimulų, atsitraukti nuo jaudinimų, kurie yra per daug dažni ir intensyvūs, kad būtų specifinis tinkamas atsakas kiekvienam. „Šio rezervo dėka mes dažnai net neatpažįstame iš matymo tų, kurie metų metais buvo mūsų kaimynai. Ir būtent šis rezervas verčia mus mažo miestelio žmonių akyse pasirodyti šaltais ir beširdžiais. Iš tiesų, jei neklystu, vidinė šio išorinio rezervo savybė nėra tik abejingumas; daug dažniau, nei mes manome, būtent silpna antipatija, abipusis svetimumas ir atstūmimas artimesnio, tačiau prievartinio sąlyčio akimirką peraugs į neapykantą ir kovą"[83].

Rezervas, suvokiamas kaip susvetimėjimo nuotaika, primena Simmelis, vaidino kūrybišką vaidmenį nuo pat pradžios Atėnuose, plėtojantis Vakarų sąmonei. Vienoje iš įžvalgiausių vietų šioje esė jis nurodo, jog po kultūriniu Atėnų žydėjimu penktame amžiuje prieš Kr. glūdi kova „prieš nuolatinį vidinį ir išorinį nuasmeninančio mažo miesto spaudimą. Tai sukūrė įtemptą atmosferą, ku-

rioje silpnesni individai buvo nuslopinti, o stipresnės prigimties buvo sukurstyti įrodyti savo jėgą pačiu aistringiausiu būdu. Todėl Atėnuose klestėjo tai, ką reikia vadinti, nepateikiant tikslaus apibrėžimo, *bendruoju žmogiškuoju charakteriu* intelektualinėje mūsų rūšies raidoje"[84].

Susvetimėjimui teisinga tai, kas tinka ir kalbant apie socialinį konfliktą. Simmelis, pasiremdamas tais pačiais sąvokiniais ištekliais, kurie susvetimėjimą aiškina kaip kūrybinę kultūrinę jėgą, teigiamai nušviečia ir konfliktą. Konfliktas turi būtiną vertę grupės struktūrai. Kiekvienai grupei „tam, kad ji įgytų apibrėžtą formą, reikalingas tam tikras kiekybinis harmonijos ir disharmonijos, susivienijimo ir konkurencijos, palankių ir nepalankių tendencijų santykis". Tobulai harmoningas ir įcentrinis susivienijimas nebūtų gyvybingas ir nesikeistų. „Šventųjų visuomenė, kurią Dante regi *Rojaus* Rožėje <...>, visiškai nesikeičia ir nesivysto; tuo tarpu šventasis Bažnyčios tėvų susirinkimas Rafaelio *Dispute*, jei ir nedemonstruoja tikro konflikto, tai bent parodo reikšmingą minties nuotaikų ir krypčių išsiskyrimą, iš kurio kyla visas tos grupės gyvybingumas ir jos tikroji organinė struktūra"[85].

Iškart tai mums primena Durkheimo aptartą funkcinį nusikaltimo būtinumą ir moralinio nukrypimo neišvengiamumą (kad šitai įrodytų, jis taip pat naudojasi hipotetiniu šventųjų visuomenės pavyzdžiu), tačiau ši paralelė neilgai teišsilaiko. Durkheimo mąstyme, regis, viskas prieštarauja konfliktui ir anomijai. Jo teorinė sistema vargiai priskiria konfliktui kokią nors funkciją socialinėje tvarkoje. Galų gale „gėris", kurį sukuria nusikaltimas, apima tik staigią konsenso jėgų mobilizaciją ir dorumo bei solidarumo normų akcentavimą, jas sulaužius.

Simmelio atvejis yra visiškai kitoks. Jo mąstyme tam tikras konfliktas yra absoliučiai būtinas žmogiškiems santykiams, kaip tam tikras susvetimėjimas yra būtinas žmo-

gaus savęs kaip individo suvokimui. Diadoje jis rašo, kad, pavyzdžiui, net santuokiniuose ryšiuose tam tikro dydžio „nesutarimai, vidaus nukrypimai ir išorės ginčai yra organiškai susiję su pačiais elementais, galiausiai išlaikančiais grupę kartu; jie negali būti atskirti nuo sociologinės struktūros"[86]. Tai, kas teisinga, kalbant apie konfliktą grupėje, taip pat teisinga ir kalbant apie išorinę opoziciją prieš grupę kaip visumą. Pavyzdžiui, hindu kastų sistema pagrįsta ne tik bendruomeninėmis jėgomis kastos viduje, bet ir kastų antipatija viena kitai.

Konfliktas ir opozicija jokio tiesioginio ir regimo vaidmens, išsaugant grupės vienybę, gali ir neturėti, tačiau „jie gali užtikrinti vidinę pusiausvyrą (kartais net iš *abiejų* ryšio partnerių pusės), veikti raminamai, sukurti tikros galios pojūtį ir šitaip išgelbėti ryšius, kurių trukmė stebėtoją neretai stebina. Tokiais atvejais opozicija yra paties ryšio elementas; ji yra esmingai įsipynusi į kitas ryšio būties priežastis. Ji yra ne tik *priemonė* ryšiui išsaugoti, bet ir viena iš konkrečių funkcijų, kurios faktiškai jį sudaro"[87].

Būtent šiuo požiūriu Simmelis kaip analitikas išlieka neutralus procesų, kurie kitiems sociologams reiškė dezorganizaciją ir blogį, atžvilgiu. Susvetimėjimas ir socialinis konfliktas gali turėti pozityvią, funkcinę vertę visuomenei ir individui. Būtent šia prasme susvetimėjimas Simmeliui yra tam tikra metodologija, kurios pagalba gali būti atskleisti net dar smulkesni socialinės tvarkos aspektai.

Tačiau nors susvetimėjimas gali būti ir kūrybiškas, jis taip pat gali nulemti priešingas pasekmes. Simmelis vis labiau domėjosi tuo, ką jis laikė praraja tarp išorinės kultūros ir individualios sielos. Jis rašo: „Jei, pavyzdžiui, žvilgsniu aprėpiame neišmatuojamą kultūrą, kuri per pastarąjį šimtą metų buvo įsikūnijusi daiktuose ir pažinime,

institucijose ir patogumuose, jei visa tai palyginame su individo kultūriniu progresu per tą patį periodą, bent aukšto statuso grupėse, matome grėsmingą disproporciją tarp abiejų sferų augimo. Iš tiesų kai kuriais požiūriais pastebime regresą individo kultūroje — dvasiškume, subtilume ir idealizme“[88].

Simmelis visą modernios kultūros raidą apibūdina kaip akivaizdžią to, ką jis vadina „objektyvia dvasia“, persvarą prieš „subjektyvią dvasią“. Dėl šios persvaros individui tampa vis sunkiau pažinti patį save; jis vis labiau regi save kaip tiesiog išorinės, objektyvios kultūros dalį. „Individas tapo paprastu sraigteliu milžiniškoje organizacijoje tų daiktų ir galių, kurios iš jo rankų išplėšia visą progresą, dvasiškumą ir vertę tam, kad jų subjektyvią formą pakeistų gryno objektyvaus gyvenimo forma. Tiesiog pakanka parodyti, kad metropolis yra tikra šios kultūros, kuri nustelbia kiekvieną asmeninį gyvenimą, arena. Pastatuose ir švietimo institucijose, erdvę užkariaujančios technologijos komforte ir stebukluose, bendruomeninio gyvenimo dariniuose ir regimose valstybinėse institucijose siūloma tokia didžiulė kristalizuotos ir beasmenės dvasios gausa, kad, taip sakant, jos poveikyje negali išsilaikyti asmenybė“[89].

Kokia yra metropolio funkcija? Pasak Simmelio, tai pagrindinė vieta, kurioje vyksta lemtingiausia žmogaus kova. „Šioje kovoje ir kintančioje šių dviejų būdų individo vaidmeniui visuomenėje apibrėžti sampynoje įsibėgėja mūsų laikų išorinė ir vidaus istorija“. Šie du būdai, žinoma, yra aštuoniolikto amžiaus negailestingas reikalavimas išsilaisvinti iš bendruomenės saitų ir devyniolikto amžiaus troškimas realizuoti individualybę be artimo socialinio ryšio paramos ir jo normų.

„Metropolis atsiskleidžia kaip vienas iš tų didžiųjų istorinių darinių, kuriuose priešingos gyvenimą užliejan-

čios srovės taip pat gali ir atsiskirti, ir susijungti. Vis dėlto šiame procese gyvenimo srovės, nesvarbu, ar jų individualūs reiškiniai mums būtų patrauklūs, ar nepatrauklūs, visiškai išeina už sferos, kuriai įprastas teisėjo požiūris, ribų. Kadangi šios gyvenimo jėgos yra istorinio gyvenimo visumos, kuriai mes per savo trumpą egzistavimo laikotarpį kaip ląstelė priklausome tik iš dalies, šaknis ir vainikas, mūsų užduotis yra ne kaltinti ir atleisti, bet tik suprasti"[90].

Simmelio metropolio vizijoje sutelkta daug iš to, kas fundamentalu Tocqueville'io, Marxo, Durkheimo ir Weberio susvetimėjimo perspektyvose. Metropolis, kaip Simmelis jį vaizduoja, yra kartu analitinis ir uždaras, praeitis ir dabartis, kolektyvinis ir individualus. Tocqueville'is mums pateikia žmogaus sumenkinimo, Marxas — pavertimo preke, Durkheimas — žmogaus izoliacijos, Weberis — racionalizmo nemezės vaizdą. Simmelio metropolio vizija apima visus šiuos aspektus, tačiau ji žengia dar toliau tirdama jų reikšmę socialinio proceso ir paties žmogaus prigimčiai. Bendruomenė ir susvetimėjimas Simmeliui yra tik du amžinos žmogaus tapatybės poliai.

Trečia dalis

EPILOGAS

EPILOGAS

Ar mes neperdedame 1830—1900 metus laikydami auksiniu sociologijos amžiumi?

Troeltschas savo *Historismus und Seine Probleme*[1] teigia, kad visais tokiais amžiais galima matyti aiškų perėjimą iš socialinės tvarkos, kurią visų pirma apibūdina bendruomeniniai ryšiai, į tokią, kurioje vyrauja pasaulietinės normos ir racionalistinis individualizmas. Troeltschas, žinoma, naudojasi *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* tipologija, tačiau ją papildo svarbiais aspektais, kurių Tönniesas neįvertina. Ko labiausiai ir būtiniausiai reikia tokiame amžiuje, teigia Troeltschas, yra kibirkštis, įskelta per patį trumpiausią laikotarpį, kai dvi socialinės tvarkos turi beveik vienodą galią sužadinti ištikimybę ir paskatinti reflektyvius protus. Kaip Troeltschas tą procesą aprašo, lemiamas yra ne perėjimas, bet konfrontacija, taip sakant, tarp dviejų tvarkų — senosios, mirštančios, ir naujosios, dar iki galo nesusiformavusios. Dėl tokios konfrontacijos atsiranda trintis, kuri regima problemose, dažnai kankinančiose, perkeliamose į to amžiaus moralinę filosofiją, meną ir mokslą, ir dėl šios trinties kyla kūrybiškumo liepsna, pasireiškianti naujomis įžvalgomis, naujomis perspektyvomis ir naujomis idėjomis.

Negalime būti tikri dėl aukso amžiaus iki tol, kol neįsitikinsime, kas vyksta po to. Istorija atskleidžia daug

konfliktų, kuriuos F. J. Teggartas vadina „idėjų sistemomis" istorijoje, tačiau tik keletas baigiasi palyginti ilgalaikėmis pasekmėmis minčiai ir kultūrai, o tai leidžia tinkamai pritaikyti būdvardį „auksinis". Tokiame amžiuje turime atrasti idėjas ir perspektyvas, kurios, nors ir nulemtos istoriškai apibrėžtų aplinkybių aibės, pasirodo gemalinės tiek, kiek tai susiję su vėlesne mintimi. Taigi kalbame apie Graikijos penktą amžių prieš Kr. kaip auksinį filosofijos ir dramos amžių, nes, nepaisant to meto kerinčių institucinių aplinkybių ir akivaizdžios minties fermentacijos, idėjos, atėjusios iš Sokrato ir po to iš Platono ir Aristotelio, sudarė Vakarų filosofinės tradicijos esmę. Neįmanoma net bandyti įsivaizduoti, ką mes žinome, ar Vakarų filosofija būtų įmanoma be tų perspektyvų, kurias nubrėžė Sokratas ir jo šalininkai. Tas pats tinka ir dramai, kuriai tuo pat metu formą suteikė Aischilas, Sofoklis ir Euripidas. Jos esminės problemos buvo dvasios ir sąžinės problemos, kurias sustiprino dviejų galingų ir vienu metu beveik vienodai provokuojančių socialinės ir moralinės tvarkų — pirmosios kaip šventosios tradicijos atspindžio, antrosios kaip individualaus išsilaisvinimo — konfliktas.

Vargu ar tame laikotarpyje, kurį mes aptarėme šioje knygoje, galėtume įžvelgti Graikijos penkto amžiaus prieš Kr. mastą ir spindesį. Tai, kas svarbu istorikui ir sociologui, yra audinio kokybė, o ne jo apimtis. Tariant tais žodžiais, kuriuos mes ką tiktai pavartojome, atrodo akivaizdu, kad mūsų aprašytas laikotarpis su savuoju pustuziniu milžinų teisėtai gali būti vadinamas aukso amžiumi. Jo kontekstą įrėmino konfliktas tarp dviejų socialinių santvarkų: feodalinės-tradicinės ir demokratinės-kapitalistinės. Tiesiog konfliktas, trintis tarp šių dviejų santvarkų įskėlė kūrybiškumo kibirkštį ne tik visuomenės tyrinėtojams, bet ir filosofams, teologams ir menininkams.

O sužėrėjusios vizijos ir idėjos! Ar kas galėtų paneigti, kad sociologinės idėjos, iškilusios per trumpą laikotarpį tarp Weberio ir Tocqueville'io, nebuvo lemtingos keliui, kurį mes šimtmečiu vėliau teberegime mus supančiame socialiniame pasaulyje? Ar kas imtųsi įvertinti, kas būtų iš šiuolaikinės sociologinės analizės, pašalinus iš jos tokias sąvokas, kaip autoritetas, statusas, šventybė, susvetimėjimas, ir visas su tuo susijusias iš jų kylančias idėjas ir perspektyvas? Ar dažnas iš mūsų suvokia mus supančią visuomenę, — nesvarbu, kaip ją interpretuotų, kitaip, o ne per šių idėjų ir perspektyvų suvokimo filtrus?

Kas atsitinka tiems intelektualiniams procesams, kurie suformuoja kūrybišką amžių? Nekalbu apie pačias didžiąsias ir populiariausias idėjas, kurios perduodamos iš kartos į kartą ir net per amžius, turiu galvoje psichines operacijas, per kurias pirmiausia tos idėjos iškyla. Kas trukdo joms tapti ritualizuotomis, net suakmenėjusiomis? Tikrai ne duomenų kaupimas, nes žmonės, kaip aiškiai byloja mokslo istorija, ištisus amžius gali rinkti duomenis ieškodami „įrodymų" nesikeičiančioms idėjoms. Laikotarpį tarp Ptolemajo ir Koperniko pasaulėžiūrų žymėjo ne nauji duomenys, bet naujos sąvokos.

Verta čia pacituoti ištrauką iš gana menkai žinomo vėlyvojo Johno Livingstono Loweso nedidelės apimties veikalo *Konvencija ir maištas poezijoje*, kuris daug pasako apie socialinį ir poetinį kismą sudarančius procesus.

„Iš tariamo poetinių konvencijų <...> chaoso atsiranda du svarūs ir paradoksalūs faktai, paveikę poezijos raidą nuo pat jos pradžios ir įtakingi net ir šiomis dienomis: konvencijų plastiškumas, gyvenimui tebetekant jų gyslomis, ir jų tendencija (jei galima, pakeisiu vaizdą) sukietėti į tuščius kiautus lyg paliktas lėliukes, gyvenimui nutekėjus. Ir šių dviejų priešingų charakteristikų dėka atsitinka taip, kad menas pereina iš vienos stadijos į kitą dviem

skirtingais būdais: viena vertus, lipdant vis dar lanksčias formas; kita vertus, traiškant tuščius kiautus — konstruktyvaus perėmimo ir maišto būdais"[2].

Nebus perdėta, jei pasakysime, kad dvi sociologų kartos tiek Europoje, tiek Amerikoje pasirinko „konstruktyvaus perėmimo" būdą. Pasitelkdami visas prieinamas technikas, visus įmanomus metodologinius patobulinimus mes „tebelipdėme vis dar lanksčias formas", paveldėtas iš tokių mąstytojų, kaip Tocqueville'is, Marxas, Tönniesas, Weberis, Simmelis ir Durkheimas. Ir rezultatai buvo nepaprasti — juos galima matyti ne tik sociologinėse hipotezėse ir išvadose, bet ir sociologinės perspektyvos padariniuose kitų disciplinų augimui. Ir niekur kitur šiais laikais sociologinių įžvalgų pritaikymo rezultatai nėra regimi taip ryškiai, kaip naujų tautų studijose, kurios, *mutatis mutandis*, išgyvena tokią pačią revoliuciją, kurią Vakarų visuomenė patyrė prieš šimtą metų. Moksliniai naujų, modernizaciją išgyvenančių tautų tyrinėjimai atvirai remiasi pagrindinėmis sociologijos sąvokomis — labiausiai tomis, kurias įvedė Tönniesas, Weberis ir Durkheimas.

Ar tai reiškia kokias nors galimas sociologinės teorijos naudingumo ribas? Mano manymu, pagrindinės sociologijos idėjos, beveik pažodžiui yra elementų, turėjusių lemtingą reikšmę abiem revoliucijoms, konceptualizacijos. Dalyvauti jose arba bent stebėti filosofinėje šalikelėje šias revoliucijas, suteikusias impulsą sociologinei tradicijai nuo Comte'o iki Weberio, buvo svaiginantis jausmas.

Vis dėlto šiandien mes pasiekėme tašką (kalbu, žinoma, tik apie Vakarus), kai žodis *revoliucija* ima prarasti prasmę. Visose srityse — technologijoje, švietime, pilietinėse teisėse, suburbanizme, tarptautiniuose santykiuose, moralėje ir kt. — vykstančius pokyčius iš tiesų vis dar vadiname revoliucija. Be abejonės, tam tikru mastu „revoliucija" yra tinkama apibūdinti kiekvienam kultūros

aspektui visais amžiais. Tačiau reikia pažymėti, kad per praėjusius kelis dešimtmečius ši savoka pasidarė nebe tokia aiški ir išraiškinga, nes abi šios revoliucijos, ar tai kam patinka, ar ne, visomis konkrečiomis šio žodžio prasmėmis buvo įgyvendintos. Mes *esame* miesto žmonės, demokratai, industriniai, biurokratai, racionalizuoti, didmeniniai, formalūs, pasauliečiai ir technologiški. Tai, kad daugelis iš mūsų jaučiasi nejaukiai dėl šių dviejų revoliucijų rezultatų — esame suvaržyti, suglumę, netgi jaučiame nostalgiją, — neturi reikšmės. Nepaisant mūsų donkichotiškos kovos su vėjo malūnais, revoliucijų rezultatai yra galutiniai. Jie yra negrąžinami.

Taigi tampa net sunkiau iš klasikinių antitezių, kurios per šimtmečius sudarė sociologijos teorinę struktūrą, išspausti kūrybinius syvus. Bendruomenė—visuomenė, autoritetas—valdžia, statusas—klasė ir šventybė—pasauliętiškumas yra gyvybingos tol, kol tikri ir svarbūs yra savarankiški ekvivalentai. Tai panašu į skirtumą tarp valstybės ir visuomenės arba tarp kaimo ir miesto — jis galioja tol, kol egzistuoja ir savo tikrumu yra įpareigojantys savarankiški referentai, tačiau, kai jų nebelieka, šio skirtumo reikšmė mažėja, jis tampa iliuzinis. Kismo bangavimai, kurie iki šiol teikė prasmę šioms antitezėms, ir jų nesuskaičiuojami rezultatai visi per daug aiškiai pasiekė išbaigtumo stadiją — paprasto išsiplėtimo, o ne nuolatinio vystymosi stadiją, — kuri iš po antitezių išmuša didumą jų empirinio pagrindo. Darosi vis sunkiau iš jų išvesti naują esmę, naujas hipotezes, naujas išvadas. Skirtumai tampa vis mažesni, pavyzdžiai — vis labiau pasikartojantys, esminis turinys — vis sunkiau apčiuopiamas.

Būtų absurdiška daryti prielaidą, kad sociologinė tradicija, su kuria mes pažįstami per šimtą metų, dėl to yra bevertė. Daugiau nėra priežasčių, kodėl kokio nors Maxo Weberio idėjos socialiniuose moksluose turėtų būti be-

vaisės, tuo tarpu kokie nors Miltono įvaizdžiai ir formos nepraranda savo galios arba Newtono dėsniai — savo didybės. Visuomet skaitytojas, pirmą kartą vartydamas Weberio ar Simmelio knygas, atras ką nors nauja. Tačiau ne tai turiu omenyje. Tai, kas svarbu, yra nuolatinis *tradicijos* arba veikiau sąvokų, kurios ją sudaro, gyvybingumas. Verta prisiminti, kad, nors Miltonas pats išlaikė savo valdžią visoms vėlesnėms kartoms, atėjo metas, kai miltoniškoji tradicija nebuvo nei gyvybinga, nei žadinanti jausmus, kai įsigalėjo imitacija (galima sakyti, kopijavimas), kai paprastas „vis dar lanksčių formų lipdymas" sukūrė ritualizmą ir bejėgiškumą. Mokslo istorijoje daugybė tokių pavyzdžių. Rezultato kvantifikavimas ir faktų dauginimas yra ne daugiau įkvepiantys moksluose negu menuose.

„Vis dar lanksčių formų lipdymo" procesas negali trukti amžinai. Anksčiau ar vėliau prasideda maišto, sąvokos ir metodo „lėliukių" pašalinimo procesas. Galbūt jis vyksta mūsų dienomis už mūsų akių, kokiam nors tyliam ir nežinomam Weberiui ar Durkheimui renkant atsitiktines hipotezes ir stebėjimus į naują sociologijos idėjų sistemą — tokią pat skirtingą nuo tos, kurią mes paveldėjome iš 1830—1900 metų titanų, kaip šioji skyrėsi nuo Švietimo epochos idėjų sistemos.

Jei tokia nauja idėjų sistema atsiras, kad suteiktų naują gyvybę ir impulsą šiuolaikinės Vakarų visuomenės realijoms, ji nebus nei metodologijos, nei tuo labiau kompiuterių, nei masinio duomenų rinkimo ir klaidų taisymo, nei griežtesnio problemų apibrėžimo, nei tyrimo projekto rezultatas. Veikiau tai bus išdava tų intelektualinių procesų, kurie yra bendri ir mokslininkui, ir menininkui — ikoninės vaizduotės, agresyvios intuicijos, kilusių iš proto disciplinos ir įsišaknijusių tikrovėje. Taip buvo visada ir taip yra dabar tose šiuolaikinėse intelektualinės veiklos

sferose, kuriose kūrybiškumas reiškiasi intensyviausiai. Svarbiausia yra tikrovės aistra — tikrovės, kuri nėra užgriozdinta konvencionalizacijos sluoksnių, bet yra tiesioginė ir betarpiška.

Šia žymaus matematiko Marstono Morse's būdinga pastaba užbaigsime knygą apie Tocqueville'į, Marxą, Weberį ir Durkheimą:

„Kūrybiškas mokslininkas gyvena *logikos dykumoje*, kurioje protas yra ne meistras o tik parankinis. Vengiu visų paminklų, kurie yra šaltai aiškūs. Man labiau patinka pasaulis, kur vaizdiniai atsiskleidžia visomis kryptimis lyg Picasso kaukės. Belaukiant valandos prieš aušrą, kai mokslas susitrauks į savo įsčias, man gaila, kad tarp mūsų nėra jokio ženklo ir jokios kalbos, tik būtinybės veidrodžiai. Esu dėkingas poetams, kurie įtaria prieblandos zoną.

Kuo atidžiau tyrinėju menų tarpusavio ryšius, tuo labiau įsitikinu, kad kiekvienas žmogus iš dalies yra menininkas. Neabejotinai kaip menininkas jis formuoja savo paties gyvenimą, prisiliečia ir sujaudina kitų gyvenimus. Tikiu, kad tik kaip menininkas žmogus pažįsta tikrovę. Tikrovė yra tai, ką jis myli, o jei savo meilę praranda, jis kenčia"[3].

PAGRINDINIŲ KNYGOJE MINIMŲ RAŠYTOJŲ IR JŲ VEIKALŲ SĄRAŠAS

BALMES, JAIMES LUCIANO (1810—1848). Ispanas, katalikų konservatorius. *Protestantizmo ir katalikybės poveikio Europos civilizacijai palyginimas* (1842—1844).

BONALD, LOUIS GABRIEL AMBROISE, VICOMTE DE (1754—1840). Prancūzijos porevoliucinio tradicionalizmo žymiausias filosofas. *Politinio ir religinio autoriteto pilietinėje visuomenėje teorija* (1796); *Pirmykštė įstatymų leidyba* (1802).

BURCKHARDT, JACOB CHRISTOPH (1818—1897). Šveicarijos istorikas. *Renesanso kultūra Italijoje* (1860); *Graikijos kultūros istorija* (1898—1902).

BURKE, EDMUND (1729—1797). Modernaus britų konservatizmo kūrėjas. *Prigimtinės visuomenės išteisinimas* (1756); *Mintys apie dabartinio nepasitenkinimo priežastis* (1770); *Apmąstymai apie Prancūzijos revoliuciją* (1790).

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS AUGUSTE RENÉ, VICOMTE DE (1768—1848). Prancūzijos katalikas romantikas. *Istorinė, politinė ir moralinė esė apie revoliucijas* (1797); *Krikščionybės genijus* (1802).

COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR (1772—1834). Anglų poetas, kritikas, filosofas. *Apie bažnyčios ir valstybės sandarą* (1830).

COMTE, ISIDORE AUGUSTE MARIE FRANÇOIS XAVIER (1798—1857). Prancūzijos pozityvistas ir sociologas. *Pozityvioji filosofija* (1830—1842); *Pozityvioji valstybė* (1851—1854).

CONDORCET, MARIE JEAN ANTOINE NICHOLAS CARITAT, MARQUIS DE (1743—1794). Prancūzų filosofas ir revoliucionierius. *Istorinio žmogaus proto progreso vaizdo apžvalga* (1795).

DURKHEIM, ÈMILE (1858—1917). Prancūzų sociologas. *Apie visuomeninio darbo pasidalijimą* (1893); *Sociologinio metodo taisyklės* (1895); *Savižudybė* (1897); *Elementarios religinio gyvenimo formos* (1912); *Moralinis auklėjimas* (1925); *Profesinė etika ir pilietinė moralė* (1957).

ENGELS, FRIEDRICH (1820—1895). Vokietis, kartu su Karlu Marxu kūręs „mokslinį" komunizmą. *Darbininkų klasės padėtis Anglijoje* (1845); *Pono Eugeno Dühringo mokslo revoliucija* (1878); *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė* (1884); *Ludwigas Feuerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga* (1888).

FUSTEL DE COULANGES, NUMA-DENYS (1830—1889). Prancūzų istorikas. *Senovės miestas* (1864); *Politinių Prancūzijos institucijų istorija* (1875).

GIERKE, OTTO VON (1844—1921). Vokiečių teisininkas ir istorikas. *Vokietijos Susivienijimų įstatymas* (1868—1913). *Vokietijos privati teisė* (1895—1917); *Johannes Althusius ir prigimtinių teisių politinės teorijos raida* (1880).

HALLER, KARL LUDWIG VON (1768—1854). Šveicarijos ir Vokietijos konservatorius, teisininkas ir istorikas. *Socialinių mokslų restauracija* (1816—1834).

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1770—1831). Vokiečių filosofas. *Dvasios fenomenologija* (1807); *Teisės filosofija* (1821); *Istorijos filosofija* (1837).

HELVETIUS, CLAUDE ADRIEN (1715—1771). Prancūzų filosofas. *Apie protą* (1758); *Apie žmogų, jo intelektualinius sugebėjimus ir išsilavinimą* (1772).

LAMENNAIS, HUGUES FÉLICITÉ ROBERT DE (1782—1854). Prancūzų religinis ir socialinis filosofas. *Esė apie abejingumą* (1817); *Tikinčiojo žodžiai* (1834); *Apie žmonių praeitį ir ateitį* (1841).

LE PLAY, PIERRE GUILLAUME FRÉDÉRIC (1806—1882). Prancūzijos kalnakasybos inžinierius ir sociologas. *Europos darbininkai* (1855); *Socialinė reforma Prancūzijoje* (1864); *Šeimos organizacija* (1871); *Esminė žmonijos sandara* (1881).

MAINE, SIR HENRY JAMES SUMNER (1822—1888). Anglų teisininkas ir istorikas. *Senovės teisė* (1861); *Kaimo bendruomenės* (1871); *Ankstyvųjų institucijų istorija* (1875); *Ankstyvoji teisė ir papročiai* (1883).

MAISTRE, COMTE JOSHEPH MARIE DE (1753—1821). Porevoliucinių Prancūzijos tradicionalistų lyderis. *Samprotavimai apie Prancūziją* (1796); *Esė apie generatyvinį politinių konstitucijų principą* (1814).

MARX, KARL (1818—1883). Vokiečių filosofas, ekonomistas, sociologas; kartu su Engelsu „mokslinio" socializmo kūrėjas. *Žydų klausimu* (1844); *Dėl Hegelio teisės filosofijos kritikos* (1844); *Vokiečių ideologija* (1846); *Komunistų partijos manifestas* (1848); *Klasių kova Prancūzijoje* (1850); *Luis Bonaparto briumero aštuonioliktoji* (1852); *Dėl politinės ekonomijos kritikos* (1859); *Kapitalas* (1867).

MICHELS, ROBERT (1876—1936). Italų ekonomistas ir sociologas. *Politinės partijos: sociologinis oligarchinių tendencijų šiuolaikinėje demokratijoje tyrinėjimas* (1911).

RIEHL, WILHELM HEINRICH (1823—1897). Vokiečių istorikas ir sociologas. *Prigimtinė tautų istorija* (1851—1864).

ROUSSEAU, JEAN JACQUES (1712—1778). Prancūzų filosofas. *Samprotavimas apie menus ir mokslus* (1750); *Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus* (1755); *Visuomenės sutartis* (1762); *Emilis* (1762).

SAINT-SIMON, CLAUDE HENRI DE ROUVROY, COMTE DE (1760—1825). Prancūzų filosofas ir utopistas. *Apie Europos visuomenės reorganizaciją* (1814); *Naujoji krikščionybė* (1825).

SIMMEL, GEORG (1858—1918). Vokiečių filosofas ir sociologas. *Istorijos filosofijos problemos* (1892); *Pinigų filosofija* (1900); *Sociologija* (1908).

SPENCER, HERBERT (1820—1903). Anglų filosofas ir sociologas. *Socialinė statika* (1850); *Sociologijos principai* (1876—1896); *Žmogus prieš valstybę* (1884).

TAINE, HIPPOLYTE-ADOLPHE (1828—1893). Prancūzų filosofas, kritikas, istorikas. *Šiuolaikinės Prancūzijos šaltiniai* (1876—1893).

TOCQUEVILLE, ALEXIS CHARLES HENRI MAURICE CLEREL DE (1805—1859). Prancūzų istorikas ir sociologas. *Apie demokratiją Amerikoje* (1835—1840); *Senasis režimas ir revoliucija* (1856); *Prisiminimai* (1893).

TÖNNIES, FERDINAND (1855—1936). Vokiečių filosofas ir sociologas. *Bendruomenė ir visuomenė* (1887); *Sociologiniai tyrinėjimai ir kritika* (1925—1929).

TROELTSCH, ERNST (1865—1923). Vokiečių istorikas ir sociologas. *Protestantizmo reikšmė šiuolaikiniame pasaulyje* (1911); *Socialinis krikščionių bažnyčios mokslas* (1912); *Istorija ir jos problemos* (1924).

WEBER, MAX (1864—1920). Vokiečių istorikas, ekonomistas, sociologas. *Kaimo darbininkų statusas Rytų Vokietijoje* (1892); *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia* (1904—1905); *Ūkis ir visuomenė* (nors išleista tik 1921, daugelis skyrių Weberio buvo parašyti 1910—1914); *Religijos sociologija* (1920—1921, tačiau pagrindinės dalys daugeliu atvejų buvo parašytos amžiaus pradžioje); *Politika kaip pašaukimas* (1919); *Mokslas kaip pašaukimas* (1919).

PASTABOS

1 skyrius. ELEMENTARIOS SOCIOLOGIJOS IDĖJOS

[1] *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press, 1942), 3.

[2] *Systeme de Politique Positive* (4-as leid.; Paris: 1912), III, 605. Apie detalų konservatizmo įtakos devynioliktо amžiaus minčiai įvertinimą, žr. mano „Conservatism and Sociology", *American Journal of Sociology* (September 1952).

[3] Vienas iš daugelio Raymondo Williamso puikiojo veikalo *Culture and Society: 1780—1950* (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1960) nuopelnų yra tai, kad jis pabrėžia ir dokumentiškai patvirtina medievistikos poveikį devynioliktam amžiui. Apie socialinį poveikį žr. mano „DeBonald and the Concept of the Social Group", *Journal of the History of Ideas* (June 1944), 315—331, ypač p. 320 f.

[4] Šeši kiti paragrafai yra paimti iš mano „Sociology as an Art Form", *Pacific Sociological Review* (Fall 1962).

2 skyrius. DVI REVOLIUCIJOS

[1] *The Age of Revoliution* (New York: Mentor Books, 1964), 17 f. Žr. taip pat Raymond Williams, *op.cit.*, xi-xviii.

[2] Cituojama Williamso, *op.cit.*, 25.

[3] Williams, 26.

[4] Williams, 15.

[5] Williams, 16.

[6] *Manifesto of the Communist Party* Lewiso S. Feuerio leid., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1959), 9.

[7] Žr. Asa Briggs „The Language of 'Class' in Early Nineteenth Century England" knygoje *Essays in Labour History*, leidėjai Asa Briggs ir John Saville (London: Macmillan and Co., 1960), 47.

[8] Lewis Namier, *England in the Age of the American Revolution* (2-as leid.; New York: St. Martin's Press, 1961), pratarmė.

[9] Cituojama: Briggs, *op.cit.*, 48.

[10] Alexis de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, George Lawrence ir J. P. Mayer, vert., J. P. Mayer, leid. (New Haven: Yale University Press, 1958), 107 f.

[11] „On Authority" in Feuer, *op.cit.*, 483.

[12] Carlyle, „Signs of the Times", Williams, *op.cit.*, 79.

[13] *Ibid.*, 79 f.

[14] *Democracy in America* , Phillips Bradley, leid. (New York: Alfred Knopf, 1945), II, 159.

[15] Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 57. Vis dėlto profesorius Straussas galėjo išplėsti savo įžvalgas, kad apimtų kitas pagrindines idėjas Vakarų istorijoje, galbūt pradedant nuo Peloponeso karų padarinių Graikijos politinei filosofijai ketvirtame amžiuje prieš Kr.

[16] *Words Ancient and Modern*, cituojama Williamso, *op.cit.*, xii.

[17] *The Old Regime and the French Revolution*, Stuart Gilbert, vert. (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1955), 12 f. 1790 m. Burke'as rašė: „Sudėjus kartu visas aplinkybes, Prancūzijos revoliucija yra labiausiai stebinantis įvykis, koks kada nors buvo atsitikęs pasaulyje".

[18] *Confessions of Jean Jacques Rousseau* (Boston: The Bibliophilist Society, 1933), II, 141.

[19] *The Social Contract and Discourses* , G. D. H. Cole, vert. ir leid. (New York: E. P. Dutton and Company, 1950), 297 f.

[20] Puikus neseniai išleistas socialinių Revoliucijos aspektų tyrinėjimas yra Normano Hampsono *A Social History of the French Revolution* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963). Žr. taip pat Franklino F. Fordo garsųjį straipsnį „The Revolutionary-Napoleonic Era: How Much of a Watershed?" *American Historical Review* (October 1963), 18—29. Profesorius Fordas rašo: „Svarbiausias pokytis iš visų įvyko socialinėje struktūroje ir, kas nemažiau svarbu, būde, kuriuo žmonės suvokia socialinę struktūrą". Prireikus detalios institucinės Revoliucijos istorijos (kuri sudaro tikrąją jos poveikio senajai tvarkai esmę), vis dar būtina sugrįžti prie keleto žymių veikalų, parašytų amžių sandūroje Prancūzijoje, nors tik keli iš jų gali būti paminėti artimiausiuose puslapiuose. Įstatymų, kurie sugriovė *korporacijas* ir *communautes*, geriausiu iš visų tyrinėjimų yra Etienne Martin Saint-Leon, *Histoire des corporations de metiers* (Paris: 1898) ir Roger Saleilles, *De la Personalite juridique* (Paris: 1910).

[21] Geriausia Revoliucijos poveikio giminystei Prancūzijoje studija išlieka Marcel Rouquet, *Evolution du droit de famille vers l'individualisme* (Paris: 1909).

[22] Žr. Philippe Sagnac, *La Legislation civile de la Revolution Française* (Paris: 1898).

[23] Antonin Debidour, *Histoire des rapports de l'eglise et de l'etat.* 2-as leid. (Paris: 1911).

[24] G. Lowes Dickinson, *Revolution and Reaction in Modern France* (London: 1892), 54.

[25] Cituojama Charles Guignebert, *A Short History of the French People*, F. Richmond, vert. (New York: 1930), II, 265.

[26] Cituojama Paulo Janet „La Propriete pendant la Revolution Française", *Revue des Deux Mondes* (1877), 328.

[27] Cituojama Johno Morley jo rašytoje Rousseau biografijoje (London: 1915), II, 132.

[28] Robert R. Palmer, *Twelwe Who Ruled* (Princeton: Princeton University Press, 1941), 311.

[29] Cituojama Palmerio, *op.cit.*, 276.

[30] *Democracy and the Organization of Political Parties* (London: 1902), I, 48.

[31] *The Works of Edmund Burke* (New York: Harper and Brothers, 1837), I, 524 f.

3 skyrius. BENDRUOMENĖ

[1] *Social Contract, op.cit.*, 13 f.

[2] *Discourse on the Origin of Inequality, op. cit.*, 244, 254.

[3] Cituojama Lewiso Mumfordo, *The City in History* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961), 454.

[4] Klasikiniu veikalu apie Benthamą tebėra Halevy *Growth of Philosophical Radicalism*, kuriame detaliai aptariamas šis Benthamo minties aspektas ir jo didžiulė įtaka Benthamo sekėjams. Žr. taip pat Gertrude Himmelfarb puikią esė „The Haunted House of Jeremy Bentham" knygoje *Ideas in History: Essays in Honor of Louis Gottschalk* (Durham, N.C.: Duke University Pres, 1965).

[5] *Works*, I, 498.

[6] *Works*, I, 518.

[7] Williams, *op. cit.*, 106.

[8] Cituojama May'aus Morriso, *William Morris: Artist, Writer, Socialist* (Oxford: Basil Blackwell, 1936), I, 145.

[9] Žr. *Systeme de Politique Positive*, I, 361 f. Comte'as požiūrį į individualistines ir demokratines teises kaip „metafizines" išsaugo nuo pat savo ankstyvųjų *Essays* iki gyvenimo pabaigos. Burke'as pirmasis paskelbė Revoliucijos išpuoselėtas prigimtines teises „metafizinėmis". Šių teoretikų įžvelgtos tariamos teisės visos yra kraštutinumai; proporcingai jų metafiziniam teisingumui, jos yra moraliniu ir politiniu požiūriu klaidingos", *Works*, I, 482.

[10] *Systeme*, II, 181.

[11] *Systeme*, II, ypač 185 ff.

[12] *Les Ouvriers Europeens* buvo išleistas 1855-aisiais; antrasis ir labai papildytas leidimas, kuriuo naudojausi, — 1877—1879-

aisiais. Netrukus po jo išleidimo Prancūzijos *Academie des Sciences* apdovanojo jį premija ir rekomendavo įkurti draugiją, kuri išplėtotų Le Play metodą. Tuo tikslu 1856 m. buvo įkurta *Societe d'Economie Sociale*. Jei Le Play palyginamasis šeimos tyrinėjimas turėjo kokį nors įkvėpimo šaltinį, tai juo buvo Bonaldo žymioji esė „De la famille agricole et de la famille industrielle", *Ouvres Completes* (Paris: 1859—1864, II, 238 ff.), pirmą kartą išleista 1818-aisiais, kurioje Bonaldas laiko šeimą atskaitos tašku prieštaringų tradicionalizmo ir modernizmo padarinių tyrinėjimui.

13 Dorothy Herbertson, *The Life of Frederic Le Play*, Victor Branford ir Alexander Farquharson, leidėjai. (Pirmą kartą atskiru leidiniu išleista 1950-aisiais Le Play House Press; perleista kaip 38-o tomo antras skyrius, *The Sociological Review* [1946], 112).

14 *Les Ouvriers Europeens*, I, *passim*.

15 Geriausia Le Play šeimos ir kitų bendruomeninių grupių tyrinėjimo santrauka yra jo paties knygoje *La Reforme sociale* (Paris, 1864), kuri turi paantraštę: „Deduite de l'observation comparee des people europeens".

16 Manoji šio Le Play tyrinėjimo aspekto santrauka yra paimta iš Dorothy Herbertson puikiosios studijos. *Op. cit.*, 114 f.

17 Žr. *La Reforme sociale*, II, ypač. sk. 42, 46 ir 47. Žr. taip pat *Les Ouvriers*, II, 217 f.; III, 38 f. ir 355—372; ir V, 33 ff.

18 *Communist Manifesto* Feuerio knygoje, *op. cit.*, 29.

19 „The British Rule in India", Feuer, 476.

20 *Ibid.*, 480.

21 *Ibid.*, 480.

22 *Karl Marx: Early Writings*, T. B. Bottomore, vert. ir leid. (New York: McGraw-Hill, 1964), 28 f.

23 „On Social Conditions in Russia", Feuer, *op. cit.*, 472.

24 Žr. Proudhono *Solution du probleme social*, jo knygose *Idee generale* ir *La Pornacratie*. Proudhono tradicionalistines šaknis aptariau savo straipsnyje apie Bonaldą. *Op. cit.*, 326.

[25] Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesselschaft*, 1887; 8 Auflage (Leipzig: 1935). Visos vėlesnės nuorodos bus į *Community and Society*, Charles Loomis, vert. ir leid. (New York: Harper Torchbook, 1963).

[26] *Community and Society*, 192.

[27] *Ibid.*, 64 f. Išskirta mano. Bonaldo esė apie kaimo ir miesto visuomenę, kurią minėjome anksčiau, randame nepaprastai panašias mintis: „L'agriculture qui disperse les hommes dans les campagnes, *les unit sans les rapprocher*"; tuomet, kai „le commerce qui les entasse dans les villes, *les rapproche sans les unir*", Bonald, *Oeuvres*, II, 239.

[28] Tönnies, *op. cit.*, 165.

[29] *Ibid.*, 166.

[30] *Ibid.*, 202.

[31] *The Theory of Social and Economic Organization*, A. M. Henderson ir Talcott Parsons, vert.; Talcott Parsons, leid. (New York: Oxford University Press, 1947), 137.

[32] *Ibid.*, 137 f.

[33] *Ibid.*, 139.

[34] Žr. *The City* , Don Martindale ir Gertrude Neuwirth, vert. ir leid. (Glencoe: The Free Press, 1958). Nepakenksime Weberio didybei, pasakę, jog ši knyga paremta Tönnieso tipologija.

[35] *The Elementary Forms of Religious Life*, Joseph Ward Swain, vert. (London: George Allen S. Unwin, 1915), 418.

[36] *The Division of Labor in Society*, George Simpson, vert. (New York: The Macmillan Company, 1933), 277.

[37] Žr. *Suicide: A Study in Sociology*, John A. Spaulding ir George Simpson, vert. (New York: The Free Press of Glencoe, 1951), 373 f. Ji pirmą kartą buvo išleista 1897-aisiais, praėjus ketveriems metams po *Darbo pasidalijimo*. Antrajam *Darbo pasidalijimo* leidimui Durkheimas parašė naują pratarmę, išplėtojančią šias pastabas.

[38] *The Rules of Sociological Method*, Sarah A. Solovay ir John H. Mueller, vert.; George E. G. Catlin, leid. (Chicago: University

of Chicago Press, 1938; New York: The Free Press of Glencoe, 1950), ypač sk. 2.

[39] *Division of Labor*, 399 f.

[40] *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, Everett K. Wilson and Herman Schnurer, vert. (New York: The Free Press of Glencoe, 1961), 87.

[41] *Division of Labor*, 399 f.

[42] *Moral Education*, 53.

[43] *Ibid.*, 80.

[44] *Ibid.*, 120.

[45] Žr. Otto von Gierke, *Natural law and the Theory of Society, 1500—1800*, Ernest Barker, vert. (Cambridge: The Cambridge University Press, 1934); Elie Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, kaip cituota. Šie du veikalai tebėra geriausi šios mąstymo krypties tyrinėjimai.

[46] *Division of Labor*, 203 f.

[47] *Suicide*, 36 f.

[48] *Ibid.*, 35.

[49] *Ibid.*, 37.

[50] *Ibid.*, 299.

[51] *Ibid.*, Kn.2, Sk.2

[52] *Ibid.*, 254.

[53] *Ibid.*, Kn.2, Sk.4.

[54] *Ibid.*, 300.

[55] *The Elementary Forms of Religious Life*, 347.

[56] *Suicide*, 213.

[57] *The Elementary Forms of Religious Life*, 17 f.

[58] *Sociology of Religion*, vert. iš vokiečių k. Curto Rosenthalio (New York: The Philosophical Library, 1959), 50.

[59] *Conflict and the Web of Group Affiliation*, Kurt H. Wolff ir Reinhard Bendix, vert., pratarmė Everetto C. Hugheso (New York: The Free Press of Glencoe, 1955), 149.

[60] *Ibid.*, 149.

[61] *Ibid.*, 150 f.

[62] *Philosophie des Geldes* (Leipzig: 1900). Nicholas J. Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel* (Chicago: University of Chicago Press, 1925) yra puiki šio nepelnytai pamiršto veikalo apžvalga.

[63] *Sociology of Religion*, 10.

[64] *The Sociology of Georg Simmel*, Kurt H. Wolff, vert. ir leid. (New York: The Free Press of Glencoe, 1964), IV dalis.

[65] *Ibid.*, 311 f.

[66] *Ibid.*, 312.

[67] *Ibid.*, 313.

[68] *Ibid.*, 316.

[69] *Ibid.*, 317 f.

[70] *Ibid.*, 325.

[71] *Ibid.*, 325 f.

[72] *Ibid.*, 326 f.

[73] *Ibid.*, 328.

[74] *Ibid.*

[75] *Ibid.*, 333 f.

[76] *Ibid.*, 334 f.

[77] *Ibid.*, 336.

[78] *Ibid.*, 361; 345—376.

4 skyrius. AUTORITETAS

[1] *Democracy in America*, II., 314.

[2] *The Letters of Jacob Burckhardt*, Alexander Dru, vert. ir leid. (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), 147. „Šiame pasaulyje nėra nieko labiau apgailėtino <...> už vyriausybę, iš kurios panosės bet kuris politinių intrigantų klubas gali atimti vykdomąją valdžią ir kuriai tenka drebėti prieš 'liberalizmą', entuziazmą, storžievius ir kaimo magnatus. Per daug gerai pažįstu istoriją, kad iš masių galėčiau tikėtis ko nors kito nei ateities tironijos, kuri reikštų istorijos pabaigą"(p. 94).

[3] Žr. mano „The French Revolution and the Rise of Sociology in France", *American Journal of Sociology* (September 1943),

156—164. Neperdedant galima pasakyti, kad Tocqueville'is, Marxas, Le Play, Durkheimas, Weberis, Simmelis, Michelsas ir Mosca buvo pirmieji, kurie plėtojo valdžios sociologiją, — jie rašė taip, tarsi iš už nugaros juos būtų stebėję jakobinai.

[4] *The Positive Philosophy*, Harriet Martineau, vert. (London: George Bell & Sons, 1896), II, 161.

[5] *Works, op. cit.*, 543.

[6] Bonald, *Oeuvres completes* (Paris: 1864), I, 355—358. Taip pat II, 357.

[7] *Philosophy of Right*, T. M. Knox, vert. (Oxford: Clarendon Press, 1942), 292.

[8] *Ibid.*, 290 f.

[9] *The Organizationof Labor*, Gouverneur Emerson, vert. (Philadelphia: 1872), 252; *La Reforme sociale, op. cit.*, III, 590.

[10] *Democracy in America*, II, 298, 303 ir Kn. 2, Sk. 7, *passim*.

[11] *Solution du probleme social*, 86 ir *Idea generale*, 116 f.

[12] Žr. mano straipsnį apie Lamennais ir socialinio pliuralizmo iškilimą *Journal of Politics* (November 1948).

[13] „L'Avenir", *Oeuvres completes* (Brussels: 1839), II, 440.

[14] Žr. diskusiją apie fiziokratų meilę centralizuotam despotizmui ir neapykantą tarpinėms grupėms François Oliver-Martino straipsnyje „Le Declin et la Supression des Corps en France au XVIIIe Sciecle", in *L'Organisation corporative du moyen age a la fin de l'ancien regime* (Louvain: University of Louvain, 1937), 156.

[15] Žr. mano „The Politics of Social Pluralism", *Journal of Politics*, X, 764—786.

[16] *Works, op. cit.*, 504.

[17] *Ibid.*, 504 f.

[18] *Ibid.*, 505.

[19] *Positive Philosophy*, II, 180 f.

[20] *The Old Regime*, 140.

[21] *Ibid.*, 140.

[22] *Ibid.*, 146.

[23] *Ibid.*, 147.

[24] *Ibid.*

[25] *Democracy in America*, I, 10.

[26] *Ibid.*, II, 298.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*, II, 299 f.

[29] *Ibid.*, II, 300 f.

[30] *Ibid.*, II, 302.

[31] *Ibid.*, I, 265. Vis dėlto įdomu, kad užrašų knygutėse, kurias Tocqueville'is vedė savo lankymosi Jungtinėse Valstijose metu, tokių apibūdinimų nėra, nors ir yra keletas nuorodų į viešąją nuomonę. Žr. *Journey to America*. George Lawrence, vert.; J. P. Mayer, leis. (New Haven: Yale University Press, 1960), *passim*. Visada reikia prisiminti, skaitant *Apie demokratiją Amerikoje*, kad jos autorius, ten būdamas, iš tiesų matė „daugiau nei Ameriką" ir kad ji jam buvo, kaip jis aiškiai duoda suprasti, tuo „demokratijos įvaizdžiu", kurio jis ieškojo. Žr. I, 14.

[32] *Democracy in America*, II, 194.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, II, 27.

[35] *Ibid.*, II, 266.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*, II, 274.

[38] *Ibid.*, II, 277 f.

[39] *Ibid.*, II, 278.

[40] *Ibid.*, I, 208.

[41] *Ibid.*, II, 307.

[42] *Ibid.*, II, 310. Tocqueville'is būtų buvęs tik nustebintas mito, kurį, pradedant nuo 1880-ųjų, stropiai kultivavo Amerikos verslininkų klasė, geidusi *laissez-faire* ir jo sąlygomis klestėjusi.

[43] *Ibid.*, II, 313.

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*, II, Sk. 1 ir 2.

[46] *Ibid.*, II, 319.

[47] *Ibid.*, I, 192 f. ir II, Sk. 5, 6, 7. Savo užrašų knygelėse, *op. cit.*, 212, Tocquevillis rašė: „Susivienijimo galia Amerikoje

pasiekė aukščiausią laipsnį. Susivienijimai steigiami prekybos tikslams ir politiniams, literatūriniams ir religiniams interesams tenkinti. Niekados nesiekiama sėkmės, kreipiantis pagalbos į aukštesnę valdžią, bet apeliuojama į individualias sutartinai veikiančias galias". Tocqueville'is manė, kad Amerikos blaivybės draugijos buvo „paskutinis žodis susivienijimo istorijoje".

[48] *Democracy in America*, II, 118.

[49] *Ibid.*, II, 108.

[50] *Ibid.*, II, 110.

[51] *Basic Writings, op. cit.*, 29.

[52] *Ibid.*, 106.

[53] *Early Writings, op. cit.*, 31.

[54] *Ibid.*, 13.

[55] *Ibid.*, 14.

[56] *Ibid.*, 15.

[57] *Ibid.*

[58] *Ibid.*, 28.

[59] *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, T. B. Bottomore, vert.; T. B. Bottomore ir Maximilien Rubel, leidėjai. (New York: McGraw-Hill Book Company, 1956), 218.

[60] *Early Writings*, 16.

[61] *Selected Writings*, 244.

[62] *Ibid.*, 237 f.

[63] *Ibid.*, 238.

[64] *Basic Writings*, 363.

[65] *Ibid.*, 28 f. Marxo *l'idee Napoleonienne* supratimas, nors ir apribotas griežtos ekonominės perspektyvos, todėl ne toks visapusiškas kaip vėlesnės kartos mąstytojo Michelso, vis dėlto yra pakankamai skvarbus. Marxo manymu, iš tiesų yra *keturi* Napoleono Idėjos aspektai: 1) valstiečių pavergimas po išlaisvinimo priedanga, 2) stipri ir neribota valdžia, prižiūrinti miesto proletariato darbą, 3) „išpuoselėta didelio masto biurokratija" ir 4) dvasininkijos kaip valdžios įrankio dominavimas. Žr. *Basic Writings*, 341—344.

[66] *Ibid.*, 336 f.

[67] *The State and Revolution* (New York: Vanguard Press, 1929), 205.

[68] *Basic Writings,* 483.

[69] *The Theory of Social and Economic Organization, op. cit.,* 341.

[70] *Ibid.,* 333 f.

[71] *From Max Weber: Essays in Sociology,* H. H. Gerth ir C. Wright Mills, vertėjai ir leidėjai (New York: Oxford University Press, 1946), 253.

[72] *The Theory of Social and Economic Organization,* 363 f.

[73] *Community and Society, op. cit.,* 226.

[74] *Essays,* 196.

[75] *Ibid.,* 196—203.

[76] *Ibid.,* 76. Vis dėlto lyg būtų Tocqueville'is ir beveik Tocqueville'io žodžiais Weberis rašo: „Biurokratinė organizacija įsigalėjo sulygindama ekonominius ir socialinius skirtumus... Biurokratija neišvengiamai lydi moderną *masinę demokratiją,* priešingai mažų, homogeniškų vienetų demokratinei savivaldai" (p. 224).

[77] Išversta Edeno ir Cedaro Paulo (New York: The Free Press, 1949). Knyga pirmą kartą buvo spausdinama žurnale 1908 m.; vokiškai — 1911 m.; ir angliškai — 1915 m. Michelso įsiskolinimas Tocqueville'iui ir Weberiui neturėtų užgožti jo nepaprasto originalumo.

[78] *Ibid.,* 189.

[79] *Ibid.,* 386.

[80] *Ibid.,* 372 f.

[81] *Ibid.,* 32 f.

[82] *Ibid.,* 408.

[83] *The Division of Labor, op. cit.,* Pratarmė.

[84] *Moral Education, op. cit.,* 31 f.

[85] *Ibid.,* 35 f.

[86] *Professional Ethics and Civil Morals,* Cornelia Brookfield, vert. (London: Routledge and Kegan Paul, 1957), 14.

[87] *Ibid.*

[88] *Moral Education,* 46.

[89] *Ibid.,* 54.

[90] *Ibid.*

[91] *Division of Labor,* 36 f.

[92] *Ibid.,* 110.

[93] *Moral Education,* 44.

[94] *Suicide,* 371.

[95] *Ibid.,* 372 f.

[96] *Ibid.*

[97] *Suicide,* 389.

[98] *Ibid.,* 376.

[99] *Ibid.,* 380.

[100] *Ibid.* Šį pasiūlymą (kai kurie Durkheimo kritikai vadino jį „viduramžišku korporatyvizmu") Durkheimas išplėtojo ilgoje pratarmėje antrajam *Darbo pasidalijimo* leidimui, išleistam 1902 m., penkeri metai po *Savižudybės* pasirodymo.

[101] *Suicide,* 383.

[102] *Ibid.,* 388.

[103] *Ibid.*

[104] *Ibid.,* 389.

[105] *Professional Ethics,* 45.

[106] *Ibid.,* 79.

[107] *Division of Labor,* 195.

[108] *Professional Ethics,* 60.

[109] *Ibid.,* 61.

[110] *Ibid.,* 62 f.

[111] *Ibid.,* 63.

[112] *The Sociology of Georg Simmel, op. cit.,* 299 f.

[113] *Ibid.,* 299.

[114] *Ibid.*

[115] *Ibid.,* 370 f.

[116] *Ibid.,* 375.

[117] *Ibid.,* 183 f.

[118] *Ibid.,* 33.

119 *Ibid.*, 181.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*, 183.

122 *Ibid.*, 187.

123 *Ibid.*, 198.

124 *Ibid.*, 201 f.

125 *Ibid.*, 203.

126 *Ibid.*, 206.

127 *Ibid.*, 217.

128 *Ibid.*, 218.

129 *Ibid.*, 219.

130 *Ibid.*, 226 f.

131 *Ibid.*, 233 f.

132. *Ibid.*, 252.

133 *Ibid.*, 253 f.

134 *Ibid.*, 263.

135 *Ibid.*, 273.

136 *Ibid.*, 274 f.

137 *Ibid.*, 276.

138 *Ibid.*, 277.

139 *Ibid.*, 275.

5 *skyrius*. STATUSAS

1 Žr. A. L. Rowse, *The England of Elizabeth; The Structure of Society* (London: Macmillan, 1951), Sk. 6 puikiai aptariama to amžiaus socialinė klasė ir žmogaus aistringas atsidavimas rangui ir kilmei.

2 Žr. mano *Community and Power* (New York: Oxord University Press, 1962), 138 f.

3 Cituojama Asos Brigs, *op. cit.*, 43 f.

4 *Ibid.*

5 Ostorgorski, *op. cit.*, I, 47—48.

6 Raymond Williams, *op. cit.*, xiii. Burke'o nuostatas dėl statuso neramumų gal ir galima numatyti, tačiau jas verta paminė-

ti. Apie prancūzų revoliucionierius jis rašo: „Kita kilmingųjų karta bus panaši į darbininkus ir juokdarius, į biržos maklerius, į palūkininkus, į žydus — o šie visuomet bus jų bičiuliai, kartais net ir šeimininkai. Patikėkite manimi, sere, tie, kurie bando ką nors sulyginti, niekad nieko nesulygina. Visose visuomenėse, susidedančiose iš įvairių piliečių, kai kurie visada turi užimti aukščiausią padėtį. Taigi lygintojai tik pakeičia ir suardo natūralią daiktų tvarką ..."(*op. cit.*, 476). Kitur jis su kartėliu rašo apie verslininkų klasę, kuri „pagiežingai išgyveno savo žemesnę padėtį, nepripažindama jos pagrįstumo... Jie užpuolė kilminguosius — karaliaus valdžią ir bažnyčią... Pinigų mėgėjai iš prigimties yra labiau pasirengę visokiam nuotykiui ir labiau nusiteikę įvairioms naujovėms... Taigi ši turto rūšis buvo priimtina visiems, kurie nori pokyčių"(504). Ir galų gale Burke'as nurodo Prancūzijos verslininkų klasės sąjungą su *philosophes*, kuriuos jis vadina politiniais literatais (šią frazę Tocqueville'is vartojo savo *Senajame režime*, kuriame svarstė panašias problemas), „kabala". Jis rašo: „Rašytojai, ypač tuomet, kai jie veikia kartu ir viena kryptimi, turi didžiulę įtaką viešajai sąmonei; taigi šių rašytojų sąjunga su pinigais nė kiek nesusilpnino liaudies neapykantos ir pavydo, visad lydėjusių šią turto atmainą"(505).

[7] *Democracy in America, op. cit.*, I, 5. Pagrindinė Tocqueville'io paskutiniojo veikalo *Senasis režimas ir Prancūzijos revoliucija* tezė yra iš esmės šio teiginio išplėtojimas ir su tuo susijęs administracinės centralizacijos šaknų senojoje tvarkoje parodymas.

[8] *Ibid.*, 6.

[9] *Ibid.*, II, 252.

[10] *Ibid.*, 252 f.

[11] *Ibid.*, I, 47. Žr. taip pat jo *Journey to America*, I, 248.

[12] *Democracy in America.*

[13] *Ibid.*, II, 154.

[14] *Ibid.*, II, 154 n.

[15] *Ibid.*, II, 155.

[16] *Ibid.*, II, 160.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, II, 128.

[19] *Ibid.*, II, 129.

[20] *Ibid.*, II, 228. Žr. *Journey to America*, 69 f.

[21] *Democracy in America*, II, 138.

[22] *The Old Regime*, xiii.

[23] *Democracy in America*, II, 138.

[24] *Ibid.*, II, 169.

[25] *Ibid.*, II, 172.

[26] *Ibid.*, II, 173.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*, II, Sk. 5. Kaip parodžiau anksčiau, tiek Weberis, tiek Simmelis pratęsė Tocqueville'io santykių tarp šeimininkų ir tarnų tyrinėjimą.

[30] *Ibid.*, II, 178.

[31] *Ibid.*, II, 178 f.

[32] *Ibid.*, II, 179.

[33] *Ibid.*, II, 183 f.

[34] *Ibid.*, II, 184 f.

[35] *Ibid.*, II, 185.

[36] *Ibid.*, II, 181.

[37] *Ibid.*, II, 182.

[38] *Ibid.*, II, 183.

[39] *Ibid.*, II, 166. *Journey to America* yra daugybė nuorodų į prieštaringą negrų statusą Pietuose ir Šiaurėje. Ilgas paskutinis skyrius I tome paskirtas trim rasėms — kaukazietiškai, negrų ir indėnų — ir jų atitinkamoms padėtims Amerikos visuomenėje.

[40] *Ibid.*, II, 256.

[41] *Ibid.*, I, 378.

[42] *Ibid.*, I, 379.

[43] *Ibid.*, I, 373 f.

[44] *Ibid.*, I, 375.

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*, I, 358.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*, I, 359.

[49] Le Play, *The Organization of Labor*, Gouverneur Emerson, vert. (Philadelphia: 1872), 275.

[50] *Ibid.*, 276.

[51] *Ibid.*, 278.

[52] Hippolite Taine, *The Modern Regime*, John Durand, vert. (London: 1891), I, 250.

[53] *Ibid.*, I, 252 f.

[54] *Ibid.*, I, 556.

[55] *Ibid.*, I, 557 f.

[56] *Division of Labor*, 379.

[57] *Basic Writings, op. cit.*, 8.

[58] *Ibid.*, 12.

[59] *Ibid.*, 291.

[60] *Ibid.*, 256 f.

[61] *Ibid.*, 9.

[62] *Ibid.*, 43.

[63] *Ibid.*, 44.

[64] *Selected Writings, op. cit.*, 78.

[65] *Basic Writings*, 12 f.

[66] *Ibid.*, 31.

[67] Cituojama iš Reinhard Bendix and Seymour M. Lipset, eds., *Class Status and Power* (Glencoe, III.: The Free Press, 1953), 31.

[68] *Ibid.*, 31.

[69] *Selected Writings*, 180.

[70] *Ibid.*, 188 f.

[71] *Basic Writings*, 255.

[72] *Community and Society*, 231.

[73] Cituojama Bendixo ir Lipseto, *op. cit.*, 99.

[74] *Ibid.*, 56.

[75] *Ibid.*, 59.

[76] *Ibid.*, 61.

[77] *Ibid.*, 63.

[78] *Essays in Sociology, op. cit.*, 99.

[79] *Ibid.*, 102.

[80] *Ibid.*, 19. Žr. *The Theory of Social and Economic Organization, op. cit.*, 424—429.

[81] *Essays*, 194 f.

[82] *Ibid.*, 195.

[83] *Ibid.*, 181.

[84] *Ibid.*, 183, 184 f.

[85] *Ibid.*, 185 f.

[86] *Ibid.*, 186 f. *The Theory of Social and Economic Organization*, 428 f.

[87] *Essays*, 187.

[88] *Ibid.*, 187 f.

[89] *Ibid.*, 188.

[90] *Ibid.*, 189 f.

[91] *The Sociology of Georg Simmel, op. cit.*, 41.

[92] *Ibid.*, 293.

[93] *Ibid.*, 265.

[94] *Ibid.*, 266.

[95] *Ibid.*

[96] *Ibid.*, 296.

[97] *Ibid.*

[98] *Ibid.*, 297.

[99] *Ibid.*, 90.

[100] *Ibid.*, 91.

[101] *Ibid.*, 275.

6 skyrius. ŠVENTYBĖ

[1] Cituojama Irvingo Horowitzo, *Claude Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment* (New York: Paine-Whitman, 1954), 50.

[2] *Ibid.*, 56.

[3] Halevy, *op. cit.*, 291.

[4] *Ibid.*, 293.

[5] *Basic Writings, op. cit.*, 263.

[6] *Ibid.*, 262 f.

[7] *Ibid.*, 263.

[8] *The Elementary Forms of Religious Life, op. cit.*, 427.

[9] *Philosophy of Right, op. cit.*, 168.

[10] Ši citata yra iš Comte'o *Essays* (jos papildo *The Positive Polity* IV tomą, *op. cit.*). Panašius teiginius galima rasti *The Positive Philosophy* ir *The Positive Polity* tekste. Negalima pamiršti, jog Comte'o pozityvizmas skleidėsi giliai religinėje proto aplinkoje.

[11] *The Positive Polity.* Žr. ilgą socialinių ir integruojančių religijos aspektų aptarimą II tome.

[12] *The Genius of Christianity,* Charles I. White, vert. (Baltimore: 1856), 51—53.

[13] *Oeuvres completes, op. cit.*, 1066 f. Be mąstymo, sako Bonaldas, žmogus nebūtų galėjęs perkurti pasaulio; tačiau be žodžių jis nebūtų galėjęs išsaugoti mąstymo. Šį paradoksą išsprendžia tik dieviškoji valia.

[14] Iš fragmento, paskelbto po mirties knygoje *Revue de Metaphysique et de Morale VI*, 718, Lamennais kaltinamasis aktas pasaulietiniam individualizmui yra jo *Esquisse d'une philosophie* (Paris: 1840). Žr. ypač II, 7 f.

[15] *Democracy in America, op. cit.*, II, 20.

[16] *Ibid.*, I, 310.

[17] *Ibid.*, II, 21 f.

[18] *Ibid.*, II, 8.

[19] Burke, *Works, op. cit.*, I, 494.

[20] *Democracy in America*, II, 9.

[21] *Ibid.*, II, 9.

[22] *Ibid.*, 10 f.

[23] *Ibid.*, II, 11 ir 32.

[24] *Ibid.*, II, 22.

[25] *Ibid.*, II, 25.

[26] *Ibid.*, II, 27.

[27] *Ibid.*, II, 29.

[28] *Ibid.*, I, 306. Žr. *Juorney to America, op. cit.*, 344 f. ir passim. Kaip matyti iš Tocqueville'io užrašų knygelės, jo dėmesys religijai Amerikoje yra tik antroje vietoje po jo dėmesio politinei demokratijai. Jį žavėjo visi jos aspektai.

[29] *Democracy in America*, II, 134.

[30] *Ibid.*, II, 135.

[31] *Ibid.*, I, 301.

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*, I, 300.

[34] *Ibid.*, I, 43.

[35] *Ibid.*, I, 308.

[36] *Ibid.*, I, 310.

[37] *Ibid.*, I, 311.

[38] *Ibid.*, I, 314.

[39] *Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, Willard Small, vert. (Boston: 1873), 11. Knyga pirmą kartą buvo išleista 1864 m. Paryžiuje.

[40] *Ibid.*, 11.

[41] *Ibid.*, 12.

[42] *Ibid.*, 29, 132.

[43] *Ibid.*, 51 f.

[44] *Ibid.*, 175.

[45] *Ibid.*, 311.

[46] *Ibid.*, 313.

[47] *Ibid.*, 381.

[48] *Ibid.*, 409.

[49] *Ibid.*, 471.

[50] *Ibid.*, 472, 473 f.

[51] *Ibid.*, 475.

[52] *Ibid.*, 475 f.

[53] *Ibid.*, 529.

[54] *The Elementary Forms of Religious Life*, 9.

[55] *Ibid.*, 37.

[56] *Ibid.*, 38 f.

[57] *Professional Ethics, op. cit.*, 182.

[58] *Ibid.*, 194.

[59] *Ibid.*, 171.

[60] *The Elementary Forms of Religious Life*, 44.

[61] *Ibid.*, 425 f.

[62] *Ibid.*, 416.

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*, 417.

[65] *Ibid.*

[66] *Ibid.*, 299 f.

[67] *Ibid.*, 326.

[68] *Ibid.*, 347.

[69] *Ibid.*, 348 f.

[70] *Ibid.*, 380.

[71] *Ibid.*, 389.

[72] *Ibid.*, 413.

[73] *The Theory of Social and Economic Organization, op. cit.*, 258 f.

[74] *Ibid.*, 359.

[75] *Ibid.*, 361.

[76] *Ibid.*

[77] *Ibid.*, 362.

[78] *Ibid.*, 364.

[79] *Ibid.*, 366.

[80] Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Garden City: Doubleday and Company, 1960), 307.

[81] *The Theory of Social and Economic Organization*, 372.

[82] *Ibid.*, 383.

[83] *Ibid.*, 386.

[84] *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons, vert. (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 180.

[85] *Ibid.*, 90 f. Kursyvas mano.

[86] *Ibid.*, 74 f. Kursyvas mano.

[87] Leo Straussas, *op. cit.*, 59 f., 61.

[88] *The Protestant Ethics*, 180.

[89] *Ibid.*, 182 f.

[90] *Ibid.*, 183.

[91] *The Sociology of Georg Simmel, op. cit.*, 15.

[92] *The Sociology of Religion*, 23.

[93] *Ibid.*, 23.

[94] *Ibid.*, 24.

[95] *Ibid.*

[96] *Ibid.*, 25.

[97] *Ibid.*

[98] *Ibid.*, 33 f.

7 *skyrius*. SUSVETIMĖJIMAS

[1] „A Digression on the Ancients and Moderns" knygoje Frederick J. Teggart, leid., *The Idea of Progress: A Collection of Readings* (Berkeley: University of California Press, 1929), 125.

[2] „On the Mind", knygoje Teggart, *op. cit.*, 194.

[3] „Progress of Human Mind", knygoje Teggart, 276.

[4] *The Positive Philosophy, op. cit.*, II., Kn. 4, Sk. 6.

[5] *Basic Writings, op. cit.*, 135.

[6] *Social Statics; or, The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed* (New York: 1886). Žr. sk. 2, pavad. „The Evanescence of Evil".

[7] Cituojama knygoje *Catholic Political Thought, 1789—1848*, Bela Menczer, leid. (London: Burnes Oates, 1952), 81.

[8] *Ibid.*, 82.

[9] *Ibid.*, 81 f.

[10] *Ibid.*, 84.

[11] Cituojama Alberto Salomono, *The Faith of Reason* (New York: Columbia University Press, 1948), 11 f.

[12] *Ibid.*, 7.

[13] Cituojama iš: Charles Frankel, *The Faith of Reason* (New York: Columbia University Press, 1948), 111 f.

[14] *The Social Contract, op. cit.*, 34.

[15] *Oeuvres completes, op. cit.,* I, 151. Esu skolingas Cesariui Granai už šią vaizdžią ištrauką. Žr. jo puikiąją *Bohemian versus Bourgeois* (New York: Basic Books, 1964), sk. 2.

[16] *Democracy in America, op. cit.,* II, 322 f.

[17] *Ibid.,* II, 333.

[18] *Ibid.,* II, 332.

[19] *Ibid.,* II, 262 f.

[20] *Ibid.,* II, 5.

[21] *Ibid.,* II, 4.

[22] *Ibid.,* II, 263, 265.

[23] *Ibid.,* II, 73.

[24] *Ibid.,* II, 261.

[25] *Ibid.,* I, 267. Ši pastaba, kurią Tocqueville'is padarė būdamas Jungtinėse Valstijose, labai įtaigiai parodo jo vėlyvųjų kūrinių apie demokratiją ir individualybę dvasią: „Kodėl, vystantis civilizacijai, mažėja išskirtinių žmonių? Kodėl tuomet, kai pasiekimų yra daugiau nei bet kada anksčiau, didžių intelektualinių talentų pasitaiko rečiau? Kodėl tuomet, kai daugiau nėra žemesniųjų klasių, taip pat nebeliko ir aukštesniųjų klasių? Kodėl tuomet, kai žinios apie tai, kaip valdyti, pasiekia mases, stinga sugebančių vadovauti didžiai žmonių visuomenei? Amerikoje iš tiesų kyla šie klausimai. Tačiau kas sugebės į juos atsakyti?" *Journey to America, op. cit.,* 160.

[26] *Democracy in America,* I, 203 f. Ryšium su šiomis mintimis ypač įdomu skaityti Tocqueville'io mintis apie Andrew Jacksoną, kuris buvo prezidentu tuo metu, kai Tocqueville'is lankėsi Jungtinėse Valstijose. Jis kalba apie Jacksoną kaip apie „beširdį despotą, kuriam svarbu tik išlaikyti savo valdžią. Jo nusikaltimas yra garbės troškimas, ir ji galų gale jį pražudys.

„Jo pašaukimas yra intriga, kurioje jis susipainios ir pralaimės. Viena asmenybės dalis yra korupcija, kuri atsigręš prieš jį patį sukeldama sumaištį ir nusiminimą. Jis buvo klestintis, bet ir pavojingas gangsteris, tačiau atpildo valanda jau arti; jis turi atsisakyti savo laimėjimų, baigti melagingus žaidimus ir gyven-

ti kaip atsiskyrėlis, kad paniekintų ir prakeiktų savo kvailybę, nes atgaila nėra toji dorybė, kuri galėtų rasti vietos jo širdyje" (*Journey to America*, 161). Leidėjas J. P. Mayeris pamini, kad Tocqueville'is parašė šią ištrauką angliškai. Beveik neabejotina, kad Tocqueville'iui prezidento Jacksono administracija buvo korumpuotos, egalitarinės centralizacijos, kuri vis labiau įsitvirtins demokratinėse vyriausybėse, pavyzdys.

[27] *Democracy in America*, I, 10.

[28] *Ibid.*, II, 158 f.

[29] *Ibid.*, II, 61.

[30] *Ibid.*, II, 157.

[31] *Ibid.*, II, 157.

[32] *Ibid.*, II, 99.

[33] *Ibid.*, II, 98.

[34] *Ibid.*, II, 137.

[35] *Ibid.*, II, 7.

[36] *Ibid.*, II, 238.

[37] *Ibid.*, II, 238 f.

[38] *Ibid.*, II, 235.

[39] *Ibid.*, II, 245.

[40] *Ibid.*, II, 246. Tai, kaip ir daug kas Tocqueville'io pažiūrose, yra faktiškai identiška Weberio išvadoms apie egalitarinę meritokratiją.

[41] *Ibid.*, II, 247.

[42] *Ibid.*, II, 139.

[43] *The Recollections of Alexis de Toqueville*, Alexander Teixeira de Mattos, vert.: J. P. Mayer, leid. (London: The harvill Press, 1948), 73.

[44] „The 'Rediscovery' of Alienation", *The Journal of Philosophy*, LVI (November 1959), 935.

[45] *Basic Writings, op. cit.*, 136.

[46] *Ibid.*, 254.

[47] *Anti-Dühring*, Emile Burns, vert. (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1954), 278.

[48] *Selected Writings,* 236.

[49] *Daniel Bell, op. cit.,* 936.

[50] *Ibid.,* 936 n.

[51] *Selected Writings,* 169 f.

[52] *Ibid.,* 170.

[53] *Ibid.,* 171.

[54] *Capital* (Chicago: Charles H. Kerr Co., 1906—1909), I, 708.

[55] *Selected Writings,* 244.

[56] *Anti-Dühring,* cituojama Bello, *op. cit.,* 944.

[57] „Science as Vocation", knygoje *Essays, op. cit.,* 155.

[58] George Sorel, *Les Illusions du progres* (Paris: 1908) ir *Reflections on Violence,* T. E. Hulme ir J. Roth, vert. (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950). Pažymėtinas yra Edwardo Shilso įvadas.

[59] *Essays,* 155 f.

[60] *Ibid.,* 154.

[61] *The Protestant Ethics, op. cit.,* 181 f.

[62] *Essays,* 241 f. Kaip minėjome anksčiau, Weberio požiūris į „meritokratiją" yra nepaprastai panašus į Tocqueville'io požiūrį.

[63] Cituojama J. P. Mayerio, *Max Weber and German Politics* (London: Faber and Faber, 1943), 127 f.

[64] *Essays,* 128.

[65] *Suicide, op. cit.,* 388.

[66] *Ibid.,* 213.

[67] *Ibid.,* 211 f.

[68] *Ibid.,* 391, 214.

[69] *Ibid.,* 214.

[70] *Ibid.,* 369.

[71] *Division of Labor, op. cit.,* 250.

[72] *Suicide,* 365 f.

[73] *Moral Education, op. cit.,* 40, 101.

[74] *Suicide,* 370.

[75] *The Sociology of Georg Simmel, op. cit.,* 409.

[76] *Sociology of Religion, op. cit.,* 48.

[77] „The Ruin", knygoje *Georg Simmel: 1858—1918,* Kurt Wolff, leid. (Columbus, Ohio: The Ohio State University Press, 1959), 266.

[78] *The Sociology of Georg Simmel,* 406.

[79] *Ibid.,* 402.

[80] *Ibid.,* 409 f.

[81] *Ibid.,* 412.

[82] *Ibid.,* 414.

[83] *Ibid.,* 415.

[84] *Ibid.,* 418.

[85] *Conflict, op. cit.,* 15.

[86] *Ibid.,* 18.

[87] *Ibid.,* 19.

[88] *The Sociology of Georg Simmel,* 421 f.

[89] *Ibid.,* 422.

[90] *Ibid.,* 423 f.

EPILOGAS

[1] Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriten* , T. III: *Historismus und Seine Probleme* (Tübingen: 1912—1925), 742, 45 f. ir 362 f.

[2] *Convention and Revolt in Poetry* (London: Constable and Co., 1919), 34.

[3] „Mathematics and the Arts", *Bulletin of the Atomic Scientists,* 15 (February 1959), 58.

PADĖKOS

Nedidelės šios knygos ištraukos pasirodė 1965-aisiais mano išleistoje knygoje *Emile Durkheim*. Už leidimą perspausdinti šias ištraukas adaptuota forma esu didžiai dėkingas Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey leidykloms.

Už leidimą cituoti dėkoju šių knygų leidėjams: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, redaguota Phillipso Bradley, Alfredo A. Knopfo, Inc., New York, 1945 m. autorinės teisės; Georg Simmel, *Sociology of Religion*, versta Curto Rosenthalio, 1959, Philosophical Library, New York; *Catholic Political Thought, 1789—1848*, redaguota Belos Menczero, 1952, Notre Dame University Press and Burns & Oates, Ltd., London; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, versta Talcotto Parsonso, 1958, Charles Scribner's Sons, New York and George Allen & Unwin, Ltd., London; Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, versta ir redaguota Charleso Loomiso, 1957, The Michigan State University press, East Lansing; Emile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, versta Josepho Wardo Swaino, 1915, George Allen & Unwin, Ltd., London; *Max Weber: Essays in Sociology*, versta, redaguota ir įvadas H. H. Gertho ir C.Wright Millso, 1946, Oxford University Press, Inc., New York; *Selected Wri-*

tings in Sociology and Social Philosophy, versta T. B. Bottomore'o ir redaguota, įvadas bei pastabos T. B. Bottomore'o ir Maximilieno Rubelo, © 1956, ir *Karl Marx: Early Writings*, versta ir redaguota T. B. Bottomore'o, © 1964, McGraw-Hill Book Co., New York; Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936, Harvard University Press, Cambridge; Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, versta Cornelia Brookfield, 1957, Routledge & Kegan Paul, Ltd., London; *Georg Simmel: 1858—1918*, redaguota Kurto Wolffo, © 1959, Ohio State University Press, Columbus; Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, © 1941, Princeton University Press, Princeton; Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, versta A. M. Hendersono ir Talcotto Parsonso, 1947, Oxford University Press, New York; Hegel, *Philosophy of Right*, versta ir pastabos T. M. Knoxo, 1942, The Clarendon Press, Oxford; Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, © 1960 Reinhardo Bendixo, Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, versta Stuarto Gilberto, © 1955 Doubleday & Company, Inc. Doubleday & Co, New York; Lewis C. Feuer, red., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, 1959, Foreign Language Publishing House, Moscow, ir Doubleday & Co., New York; Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliation*, versta Kurto Wolffo ir Reinhardo Bendixo, Everetto C. Hugheso pratarmė, 1953, *Class Status and Power*, red. Reinhardo Bendixo ir Seymouro M. Lipseto, 1953, *The Sociology of Georg Simmel*, versta, redaguota ir įvadas Kurto H. Wolffo, 1950, Robert Michels, *Political Parties*, versta Eden and Cedar Paul, 1949, Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, versta Everetto K. Wilsono ir Hermano Schnurerio, 1961, Emile Durkheim, *Suicide: A Study*

in Sociology, versta Johno A. Spauldingo ir George'o Simpsono, 1951, ir Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, versta ir įvadas George'o Simpsono, 1933, The Free Press of Glencoe, Macmillan Co., New York.

VARDŲ RODYKLĖ

Nisbet, Robert A.
Ni 146 Sociologijos tradicija / Robert A. Nisbet. – Vilnius: Pradai, 2000. – 503 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392–1673).

Vardų r-klė: p. 497–503.
ISBN 9986-943-40-X

Žymus JAV politologas ir sociologas šiame veikale aptaria pagrindinių sociologijos idėjų raidą ir jų funkcionavimą analizuodamas žymiausių XIX–XX a. sociologų ir filosofų kūrybos problematiką.

UDK 316 (091)

Robert A. Nisbet
SOCIOLOGIJOS TRADICIJA

Iš anglų kalbos vertė
Dangis Gudelis

Redaktorė *Marija Staskevičienė*
Dailininkė *Audronė Uzielaitė*
Korektorė *Irena Čupalienė*
Maketavo *Irutė Stukienė*

SL 1573. 2000 01 20. Užsakymas 11

Išleido „Pradų" leidykla, T. Vrublevskio g. 6, 2000 Vilnius
Spaudė BĮ UAB „Litimo" spaustuvė, Liepkalnio g. 97, 2030 Vilnius

Printed in Lithuania

Sociologijos tradicija – tai [illegible] istorija, parašyta ne tradiciniu[illegible] bet aptariant penkias elem[illegible] idėjas – bendruomenę, autoritetą, statusą, šventybę ir susvetimėjimą, – kurios sudaro sociologijos branduolį. Šios idėjos tarsi filtras išgrynina bendresnes ir savo reikšme platesnes idėjas – struktūrą, kultūrą, individualumą, procesą, funkciją ir kt., – būdingas visiems socialiniams mokslams.

Robert A. Nisbet (1914-1996) – Amerikos menų ir mokslų akademijos bei Amerikos filosofų draugijos narys, ilgai profesoriavęs Columbia universitete New Yorke, parašęs nemaža knygų, tarp kurių reikšmingiausios yra *Ieškant bendruomenės* (*The Quest for Community,* 1953), *Valdžios saulėlydis* (*Twilight for Authority*), *Progreso idėjos istorija* (*History of the Idea of Progress,* 1980) ir kt. Lietuvių kalba ALK serijoje 1993 m. išleista jo studija *Konservatizmas* (*Conservatism,* 1986).

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikinių humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673





Rekomenduojama kaina 18 Lt